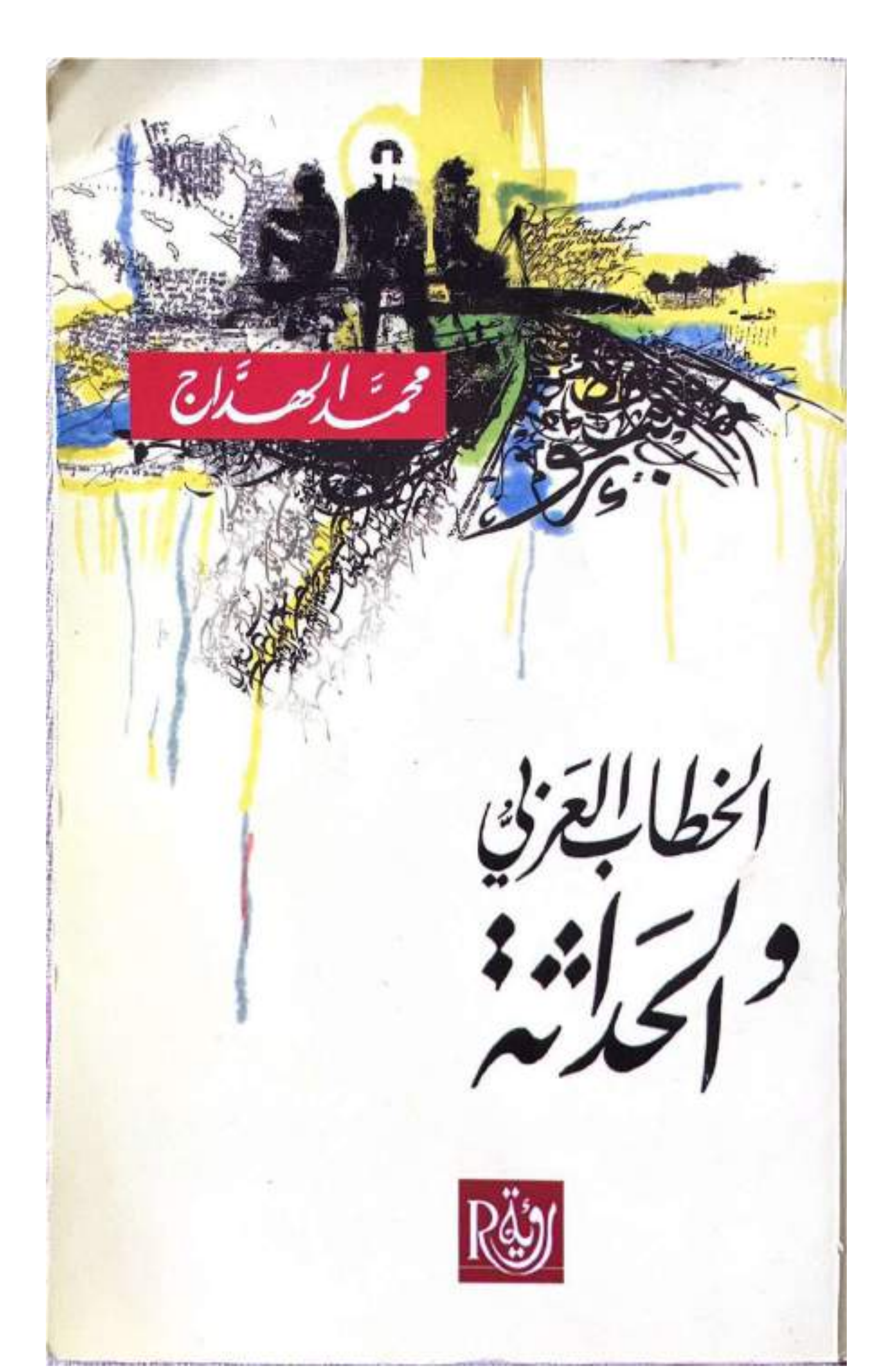

محمد الهدّاج
الخطاب العربي
والحداثة
رؤية

الخطَابُ العَرَبيُّ وَالحداثَةُ

محمّد عابد الجابري وزكي نجيب محمود

وعبد الله العروي وآخرون

مُحمَّد الهدَّاج

الخطَابُ العَرَبيُّ وَالحدَاثَةُ

محمَّد عابد الجابري وزكي نجيب محمود وعبد الله العروي وآخرون


للنشر والتوزيع

2019

الكتاب : الخطاب العربي والحداثة
تأليف : محمد الهداج
المدير المسؤول : رضا عوض
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة : 0122/3529628
8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين
تقاطع ش شريف مع رشدي
Email: Roueyapublishing@gmail.com
فاكس : 25754123 (202) +
هاتف : 23953150 (202) +
الإخراج الداخلي: حسين جبيل
خطوط الغلاف : إبراهيم بدر
جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار
الطبعة الأولى : 2019
رقم الإيداع : 2019/3556
الترقيم الدولي : 978-977-499-325-1

إهـداء

إلـى والديّ

عرفانًا وخفض جناح

الموضـــوع	الصفحة
مقدِّمة	11
تمهيد	15
القسم الأوَّل	
مقدِّمات في فكر أهل الغرب	30
الفصل الأوَّل: اللغة: من المرآة إلى الحياة	31
الفصل الثَّاني: الخطاب	81
القسم الثَّاني	
الخطاب العربيّ المبشِّر بالحداثة	106
الفصل الأوَّل: عقول فوق العقول	107

مقدمة

كما ازداد يقيني في أنَّ حياةَ الفِكْرِ لا تعرف ازدهارًا ولا قوَّةً ولا غناءً بغير أقران يَسْتَحْضِرُ بعضُهُم بعضًا عند الكتابة؛ فتكون الحجَّة بِقَدْرِ قوَّة القرين، أو على قَدْرِ ضَعْفِهِ.

بدأتُ تحريرَ هذا الكتاب في العام 2004م. فكتبتُ أكثرَ من نصفه. ثُمَّ أقعدتني ظروف عن إتمامه، حتَّى مَنَّ اللهُ بذلك بعد عقدٍ ونيِّف.

وقدْ عرضتُ فيه بعضَ ما جمعته من "بضاعةٍ" في رحلتي الفكريَّة في بلادِ الغَرْبِ، ووضعته جنبًا إلى جنبٍ مع الخطاب العربيِّ المبشِّرِ بالحداثةِ. فوجدتُ الأخيرَ لا يفي بشرط الأوَّل مع ادِّعائه الصُّدورَ عنه، والانتماءَ له، والحديثَ باسمه.

لقد دعا الفيلسوف الرَّاحلُ محمَّد عابد الجابريّ رحمه الله إلى ضرورةِ تدشينِ عصر تدوين جديد، لكنَّه رَسَمَ خارطةَ طريقٍ لا تبدو سالكةً. وذلك بالنَّصِّ من إرثِهِ الفكريِّ الكبيرِ. وكذلك دَعَا

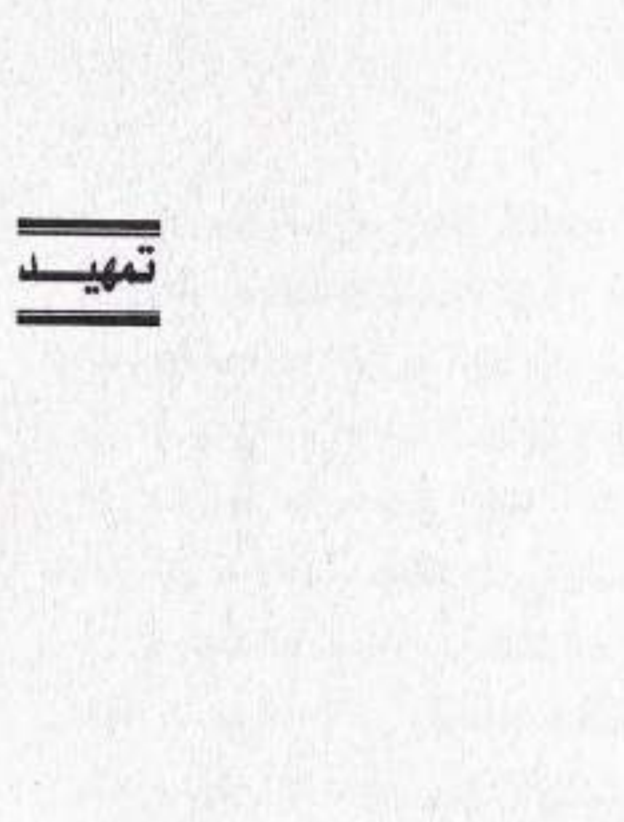
الفيلسوف الكبير زكي نجيب محمود لتجديد الفِكْرِ العَرَبِيِّ، لكن بتصوُّرٍ لهذا التَّجديدِ لا يبدو منه رجاءٌ في تجديدٍ. وقدْ جعلتُ موضوعَ هذا الكتاب هو تبيين كلِّ ذلك في كتاباتها على الخصوص، وفي الخطابِ العربيِّ الدَّاعي للحداثة على العموم.

فحاولتُ في فصولِ هذا الكِتَابِ أنْ أسْحَبَ إلى دائرة الضَّوء دعاوى الخطابِ العربيِّ المبشِّر بالحداثة، وأنْ أبحثَ في نصوصِهِ عمَّا يدَّعيه من موضوعيَّة وحقيقة واتِّساق، وأنْ أعرِضَ كلَّ ذلكَ على ما يَدَّعي الصُّدورَ عنه من مناهج الغربيين وطرائق نظرهم. وأظنُّني بيَّنتُ البَوْنَ الشَّاسِعَ بين هذا الخطابِ وما يَدَّعيه مصدرًا له أو وصفًا لخلاصاته. وبسطتُ من النُّقولِ ما لا سبيل لنكرانه.

واللهَ أسألُ أنْ ينفعَ به، وعليه قصد السَّبيلِ ومنها جائر.

سلا في الثَّاني عشر من شهر ذي الحجَّة 1438 هـ

الموافق للتَّاسع من أغسطس 2017 م.



تمهيد

ما أريدُ أنْ أحتجَّ لـه في هـذا الكتـاب مبنـاه عـلى أنَّ الخطـاب العربيَّ المبشِّر بالحداثة، وبسبب المواجهات أو الصَّدمة -كما يُسَمِّيها الجابريّ- مع الحداثة الغربيَّة، تحرَّكَ على أرضٍ غيره، وبـدأ التَّفكيرَ من نقطٍ متناثرةٍ فرضتها عليه "اعتباطيَّة" "محـلّ" هـذه المواجهات التي كان للجغرافيا -بدلًا من "العقل"- الـدَّور الأكـبر في تحديد تجلِّياتها في هذا الخطاب: فالفكر المغربيُّ والفكر السُّوريُّ - مثلًا - "نهلا" -بحكم الاستعمار!- من الفكر الفرنسيِّ ورأيا من الحداثة ما اطَّلعا عليه من هذا الفكر. وكذلكَ شأن الفكرِ المصـريِّ في علاقته بالفكرين الفرنسـيِّ والانجليزيّ (الأوَّل بسبب البعثات التَّكوينيَّة، والثَّاني بالاستعمار).

ذكرتُ أنَّ هذا التَّفكير بَدَأَ مـن نقـطٍ متنـاثرةٍ. وبيـانُ ذلـك أنَّ هؤلاء المبشِّرين بالحداثة وجدوا أمـامَهم ثقافـةً قـدْ ترسَّـخَتْ فيهـا تقاليد في النَّظر والبحـث والخيارات، جـاءتْ بعد تاريخٍ طـويلٍ،

وجدلٍ لا يزال مستأنفًا حول قضايا شغلت لسببٍ أو لآخر أهل الغرب. وكان نتيجة كلِّ ذلك تمايزٌ بينَ المدارسِ الغربيَّةِ حَوْلَ هذه القضايا وطرائق النَّظر فيها[1]. وما كان يُسَمَّى استنارةً عند بعض مبشِّرينا بالحداثة، وكانَ يُقَدَّمُ وكأنَّه الكلمةُ الأخيرةُ للعقلِ، كان هو ما اطَّلع عليه هؤلاء "عرضًا!" في فكرِ المستعمر. هذا المستعمر الذي لم يكن واحدًا، لا ذاتًا ولا صفاتٍ. وإنْ أُرِيْدَ لهُ أنْ يكونَ واحدًا ليصْدقَ القول بكونيَّة الحداثة ورسالتها المخلِّصة من التَّخلُّف العربيِّ الجاثم على الصُّدورِ والعقول.

كما أنَّ هذه البداية للفكرِ العربيِّ المبشِّر بالحداثة لم تنظر في الأسس التي قامت عليها هذه الفلسفة، أو تلك من المدارس

(1) الفلسفة الفرنسيَّة ليستْ هي الفلسفة الألمانيَّة. وكلاهما ليس هو الفلسفة الأنجلوسكسونيَّة... حتَّى الدُّيمقراطيَّات... ليست نفسها في الدُّول الغربيَّة!

الغربيَّة، ولم نختبر صلاحيَّتها للتَّطبيق، ولا مناسبتها في النَّظر. وإنَّما سلمت بها انطلاقًا من واقعِ التَّفوُّق الغربيِّ والتَّخلُّفِ العربيِّ. إذ الحجَّة هنا متجسِّدة ومرئيَّة ومكشوفة للعِيانِ، ولكنَّها لا تستقيم حجَّةً، ولا تنهضُ استدلالًا على دعاوى كونيَّة الحداثة الغربيَّة أو قيمها. ولا يضيرها عدم استقامة ذاك ولا هذا العجز عن النُّهوض، لأنَّ العرضيَّة التي وَسَمَت اللقاءَ بهذا المنزعِ من الفكرِ الغربيِّ أو ذاك، أدَّت إلى اعتمادِ كلِّ "مدرسةٍ" عربيَّةٍ من مدارس التَّبشير بأنوار الحدَاثة "نتائج" فكر غربيّ مخصوص (ذاك الذي كان في طريقها أو كانتْ في طريقهِ) دون النَّظر المحصّص في سلامة الاحتجاج وصلاحية المناهج وطبيعة الأسس. وانتهى الأمر إلى نشوء فكرٍ عربيٍّ لا يهتمُّ بالحجَّة أو البرهان. وذلك ما يفسِّر غيابَ البَحثِ الإبستمولوجيّ والتَّقليد الحجاجيّ والمنطقيّ في الكتابةِ العربيَّةِ المبشِّرَةِ بالحداثة[1].

وطبيعة هذا الفكر - "العشوائيُّ" المنشأ - هي الأرض التي سأبني عليها دعوايَ التي مفادُها أنَّ الفِكْرَ العربيَّ المبشِّرَ بالحداثة

(1) كما يُفسِّر الوثوقيَّة والتَّعالي اللذين يطبعان هذه الكتابة. ويُلقي كذلك الضَّوءَ على بيداغوجيا تدريس الفلسفة في البلاد العربيَّة. إذْ تعرض في هيئة تصنيفيَّة خارج أيِّ سياقٍ أو تاريخٍ، يبيِّنان ظروفَ وشروطَ انبثاق المشكلات الفلسفيَّة. وإنَّما يكتفي الدَّرس الفلسفيّ عندنا بجرد مشكلات الفلسفة، وكأنَّها "معطى" ملقًى هناك أمام الأنظار والمدارك منذ الأزل، وكلّ ما قامَ به الفلاسفة هو الإشارة إلى مواضع هذه المشكلات في ملكوت الفكر الأزليّ.

نَشأ على مقولات وعلى نوع نظر لا ينتمي للحداثة التي يبشّر بها. وإنّما مبناه على تحكُّمات ووثوقيّة تتخفّى وراء شعارات العقلانيّة والاستنارة. وهي عند التّحقيق تُلبس ما هو رغبة ومزاج وخيار لباسَ الضّرورة العقليَّة واللزوم المنطقيّ، وإذا كان لبعض مدارس التّبشير الحداثيّ نوع انتشار في أوساط المتعلّمين، فإنّما مرجع ذلك إلى الوضع الثّقافيّ في العالم العربيّ. فالنّسبة المرتفعة للأمّيّة في البلاد العربيَّة، والنّسبة المرتفعة من بين غير الأمّيين للذين لا يحسنون القراءة بغير لغتهم الأمّ مهّدا الطّريقَ لمثّقفين استطاعوا ببضاعةٍ ضئيلةٍ من المعرفةِ بالثّقافةِ الغربيَّةِ - "منتهية الصّلاحية" في الأغلب- أنْ يقدّموا أنفسَهُم كممثّلينَ للحداثة والاستنارة، وناطقينَ باسم العقل.

ومن ثَمَّ فإنّ ما سأحاول إبانته في الخطاب العربيّ المبشّر بالحداثةِ هو:

أوّلًا : "انتقائيته": فما يقدّمه بوصفه حداثةً واستنارةً وعقلًا وكونيَّة، إنّما هو ما تخيّره أصحابه ممّا يوافق منزعهم أو أمزجتهم أو غاياتهم المسبقة، أو هو في الأغلب مبلغهم من العلم. ولابدَّ هنا من توضيح مهمٍّ مفاده أنَّ الانتقائيَّة ليست توسُّلًا بمعارف الغير أو مناهجهم متى تبيَّنت صحَّتها أو إجرائيَّتها أو مناسبتها في النّظر، ومتى وَعَى المتوسّل كلَّ إلزاماتها. ولكنّها غيابُ كلِّ ذلك. فالانتقائيَّة في الخطابِ العربيِّ المبشِّرِ بالحداثة، كما أجملتُ أعلاه، أحدِّدها في ملمحين هما:

- إطلاقه وصف الحداثة والعقلانيّة على ما اطّلع عليه داعية التّحديث حصرًا في الفكرِ الغربيِّ وسكوته عمّا لا يناسب منزعه أو غايته أو مزاجه في هذا الفكر، وكأنّه ليس من الحداثة. ونجد هذا الملمح حاضرًا في كلّ "تحيينات" هذا الخطاب.

وهذا النهج يطعن في دعوى المبشّر بالحداثة على الخصوص، ولا يطعنُ في توسُّلِ غيرِهِ بنوع نَظَر من الحداثة دون غيره؛ ذلك أنّ المبشّرَ بالحداثة يَدّعي أنَّ للحداثة جوهرًا واحدًا تتحدَّد سماته في نوعٍ مخصوصٍ من النَّظر وشكلٍ واحدٍ من العقلانيّة[1]. وهو ما لا يقول به غيره ضرورة.

- الملمح الثّاني يتلخّص في التّوسُّل (أو تبنّي نتائج) منهج من المناهج دون التّقيُّد بكلّ إلزاماته، ودون بيانٍ لما يبرِّر ذلك أو يسمح به. وإنّما يختارُ المبشّر الحداثيّ من "المنهج" ما يخدم غايته المحدّدة قبل أيّ بحث، وهي في الجملة أنّ الحداثة الغربيّة هي العقل والمعرفة، وغيرها محض تخرُّصٍ وغبشٍ ولا معقول.

ثانيًا: اعتماد الخطاب العربيّ الدّاعي للحداثة تصوُّرًا للعقلِ يراه ماهيّةً قائمةً بذاتها تجعل من صاحبها كائنًا قادرًا على إدراك العالم

(1) وبيان بطلان هذا الادّعاء هو موضوع جلّ فصول هذا الكتاب، وبالخصوص الفصل الأوّل من القسم الأوّل.

"كما هو"، متمكّنًا من الوصولِ إلى حقائق الأمور دونما تسليم بشيءٍ خارج سلطان العقل. فبالعقلِ يمكن التّدليل على أيِّ القيم يجدر بالإنسان التّحلّي بها، وأيُّها جدير بالقمامة. فهو كونيٌّ وشاملٌ ومتّسِقٌ.

وينبني هذا التّصوُّر نفسه على فهمٍ مخصوصٍ للغةِ يُعْطِي الأولويَّةَ للوظيفةِ الوصفيَّة للغةِ. ثُمَّ يرى هذا الوصفَ مستقلًّا عن اللغة، مطابقًا للعالم الموصوف[1]. ولكنَّ هذا الخطابَ لا يفي حتّى بإلزامات هذا التّصوُّر، والتي تقضي بإقامة الحجّة على دعاوى التّحديث بهذا العقلِ الكونيِّ. فما نجدهُ في أغلبِ "تحييثات" هذا الخطاب هو وثوقيّة تطلب التّسليمَ بما يراه مبشّرونا حكمًا للعقل في "نازلةٍ ما"[2]. وكأنَّ العقلَ بمقدوره أنْ يرى الحقَّ حقًّا بمجرد استحضار الموضوع المختلف فيه أمام محكمته دونما حاجة حتّى

(1) محمّد الحداج :حداثة من رمال .مجلّة "منتدى الحوار": أغسطس.

(2) في برنامج بإحدى القنوات الفضائيّة، دار نقاش حول صِحّةِ حديثٍ منسوبٍ إلى النّبيّ ﷺ. الشّاهد عندي أنَّ ما بَنى عليه الصّحافيّ المعروف صلاح عيسى رفضَهُ للحديث سندًا ومتنًا هو مخالفة الحديث للعقل والذّوق ثُمَّ سكت. وكأنَّ فيما قاله الحجّة البالغة؛ لأنّها تستحضر الكلمة السّحريّة "العقل". كان على أئمّة الجرح والتّعديل، بدلًا ما عانوه في نقد الرّجال وتقعيد علوم الحديث أنْ يعرضوا الأحاديث على عقلِ صاحبنا كما تُعْرَضُ الصُّدور على الأشعة السّينيَّة، فتكشف ما بها من علل!

لسماع الشُّهود[1]، وأصحاب هذا الخطاب عند التَّحقيق يقفون على الأرضِ التي يصفونَ أهلها بالخرافة ممَّن يَـدَّعون المعرفـة بالبـاطن، ويكتفون بعرضِ أفكارهم، أو تقديم وصـفاتهم الاستـشفائيَّة دون ذكرٍ لأسباب أو حجج. فكلا الفريقين ينسبُ لنفـسه قـدرةً باطنيَّـةً يميِّزُ بها الخبيثَ من الطَّيِّب: فريق يـسمِّيها العقـلَ وفريـق يـسمِّيها بركةً أو هبةً أو روحًا من عالم آخر. والأمر في نهاية التَّحليل سيَّان. وإطلاق اسم العقل على قدرة لا يجعلها حجَّة، ولا يضفي على كلام صاحبها يقينًا، فهم لا يذكرون ما الذي في العقل يجعـل كلامًـا مـن الكلام باطلًا وآخر حقًّا، ويكتفونَ بالإحالة على العقـل بـالمطلق أو يحيلون على "تجسيدات" هذا العقل في مملكاته الغربيَّة.

ثالثًا: انبناء هذا الخطاب، فيما يبدو تدليلًا عـلى ضرورة النَّـسج على منوالِ الحداثة، على استراتيجيَّات مهمَّتها دعـمُ حجاجيَّـة هـذا الخطاب، وتوفير مسالك تقوِّي إقناعيَّته وتجنُّبه المنعطفـات الـوَعِرَة

---

(1) أمثلة من ذلك تجدها في دعـوة الـبعض باسـم العقـل! إلى شـطب بعـض الأحكام الشَّرعيَّة والأحاديث النَّبويَّة، ومطالبتهم بفتح الباب أمام العقـل -عقل المثقَّف الحداثيّ- للاجتهاد في تخريج الأحكام وتأويل الدِّين ونقـد النَّصِّ. وكلُّ ذلك مبناه على التَّصوُّر الذي ألمحتُ إليه للعقل: تصوُّر يضعُ العقـلَ مـن حيـثُ هـو ماهيَّـة مكـان "تجلِّياتـه" عـبر تـاريخ البـشر، أي الاستدلال والاحتجاج. فلا نجد عند متوسِّلي هذا النَّـوع مـن النَّظـر غـير مصادرات من مثل: "ثبت علميًّا" (حتَّى في العلوم الإنسانيَّة!)، أو "هـذا يناقِض العقلَ، وهذا يوافقه"، والعقل هنا أو هناك إنْ هو إلَّا الأمزجـة أو الخيارات أو التَّربيَة أو العادة.

ومواضع التّناقُض أو الغبش أو المغالطة، فتختفي بين ثنايا هذا الخطاب، وتحتجب مسلّماته واقتضاءاته وحواريّته أي خطابيّته. فلا يظهر للعِيَان سوى القول المبشِّر بالحقيقة، والمستند إلى أعدل الأشياء قسمة بين الناس: العقل[1].

اخترتُ أنْ أجمعَ نصوصَ الفكر العربيِّ المبشِّر بالحداثة تحت مُسَمَّى الخطاب؛ لأنَّ في الفكر العربيّ المعاصر عناصر خطابيّة تميّزه وتوحّده، يريد هذا الكتاب سحبها إلى دائرة الضّوء. وقد أجملتُها في ملمحَين سبق تفصيل القول فيهما: الانتقائيّة والتّصوُّر الماهويّ للعقل.

ولم أجد بدًّا لتدشين القول في موضوع هذا الكتاب من مقدّمة عامّة أعرض فيها لمنازع الفكر الغربيّ التي انتهتْ من بين ما انتهت إليه إلى ردِّ الكثيرِ من مقولاتِ ما سُمِّيَ بالأنوار في التّقليد الغربيِّ. تلك المقولات التي تلقّفها الخطاب العربيُّ المبشِّر بالحداثة، وجعل منها العلامة الفارقة لهذا الفكر والامتياز الذي يجعله كونيًّا وموضوعيًّا ونتاجًا للعقل الخالص. كما جعلتُ منظورَ عرضه مبحث اللغة؛ وذلك للمكانة التي أصبحتْ للسان في الفِكْرِ الغربيِّ المعاصر: فلسفةً وتركيبًا ودلالةً وتداولًا. فلا تجد حقلًا من حقول المعرفة الغربيّة لا يستند إلى اللغة أو الخطاب في تبرير منهجه أو بناء حجّته أو إنتاج معرفته، مهما اختلفت المنازع أو المناهج من البحث

(1) محمّد الهداج: "الاستراتيجيّة الجديدة للخطاب العربيّ حول الحداثة" مجلّة منتدى الحوار.

"النّسابيّ" والفيلولوجيّ عند نيتشه إلى نظريّة الفعل التّواصليّ عند هابرماس مروورًا بتأطيرات هيدجر الأنطولوجيّة وتحليلات فيتجنشتين اللغويّة وتشكيلات فوكو الخطابيّة وتفكيكات دريدا الفلسفيّة.

معتقدي أنّ بيانَ ما في الفكرِ العربيّ المبشِّر بالحداثة من انتقائيّة وبُعْدٍ عن النّظر "بشروط الحداثة"، يَمُرُّ عَبْرَ عَرْضٍ للتّقليد الذي انتهى بإعطاء كلّ هذه المكانة للغة ولقرينها الخطاب؛ ذلك أنّ اللسانَ كما يبدو من الاستعمال المنتشِر له في الخطاب العربيّ المبشِّر بالحداثة ليس سوى حاملٍ للفكرِ، وناقلٍ له من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل. وتلك من السمات الرّئيسيّة التي تفصلُ الفكرَ العربيَّ المبشِّر بالحداثة عن: "مرجعه" الغربيّ. عسى ذلك يجنّبني كثرةَ الإحالات إلى فلسفات الغربيين؛ ممّا لا يتيسّر أغلبه في العربيّة[1].

قد يحتاجُ تفصيلُ القولِ في الخطاب، وفي الحداثة كذلك إلى

---

(1) خاصّةً أنّ التّرجمة العربيّة للفكر الغربيّ أهملتْ منه أغلب مدارسه كفلسفة التّحليل اللغويّ، التي باعتراف أحدِ أشهر "خصومها" هابرماس هي الفلسفة الأكثر تنوّعًا، والأكثر تأثيرًا في الفلسفة المعاصرة. انظر:
Jürgen Habermas:Connaissance et intérêt .Gallimard 1976.p 334
بل قرب منزعه أخيرًا (في حوار أجرته معه "Le monde de l'education" في مارس ع290) من براغماتيّة pragmatism هيلاري بوتنام.

كتابٍ لكلٍّ منهما مستقلٌّ. وتملأ بالفعل رفوف المكتبات كتبٌ ومجلَّداتٌ تتناول ثاني الموضوعين[1]، وأقلّ منها بكثير تتناول الموضوعَ الأوَّل. ولكنَّ تفصيلي سيكونُ بالقَدْرِ الذي يجعلُ ما يليه من حديثٍ مفهومًا وواضحًا ومستوفيًا لشرط التَّداول اللغويّ بما هو، كما يؤكِّد د. طه عبد الرَّحمن[2]، إشراكٌ للمخاطَبين في الاعتقاد والمعارف. وإنَّ أكثرَ ما يوقع النَّاس في الخلاف، ويقيم جدرانًا تحول دون التَّواصُل، ويمنع من الاجتماع على قناعة، ومن ثَمَّ التَّقدُّم نحو غيرها هو ذلك النُّوع من الخطاب الذي يسترسل في التَّحليل والتَّوصيف دون إدراكٍ لأهميَّة السّياق والتَّعريف. ولربَّما قرأتَ كتابًا من الجلدة إلى الجلدة، ثُمَّ استشكلتَ مقالةَ كاتبِهِ، واستهجنتَ منزعه فقط لأنَّ في ذهنكَ قصدًا لبعض مصطلح الكاتب ليس هو ما يعنيه ولا ما يتقصَّده، أو لأنَّك لم تستطعْ تبيُّن ما يجعل مما يتناوله الكاتب بالعرض أهلًا للتناول أو مستشكلًا، فيحتاج إلى بيان، أو لربما كان الكتاب غير ذي موضوع أساسًا، ولا طائل يُرْجى من ورائه، عدا امتياز الدُّخول في زمرة "المؤلِّفين"؛ لأنَّ الكاتب قد تناول بالدَّرس فكرةً لا يجمعها بعالم الأفكار إلَّا الاشتراك في شكل التَّجلِّي: أي أحرف اللغة.

---

(1) وأغلب ما كتب في الموضوعين يسمه ما بيَّنتُ من تخريجٍ بلا سياقٍ. هذا إذا لم ينشغل عارض الحداثة بِهَمِّ التَّحديث والتَّنوير، فلا يقدِّم إلَّا ثمرات "الفكر" الحداثيّ، كأنَّما هي مقولاتُ العقل الأزليَّة.

(2) طه عبد الرحمن: "في أصول الحوار": المؤسَّسة العربيَّة للنَّشر والتَّوزيع 1987 ص30.

وأنتَ إذا ألقيتَ نظرةً على ما يُكْتَبُ عندنا، وعلى الخصوص في "الحقل الفلسفيّ" وجدتَ نصوصًا تدخلُ في "موضوعها" مباشرةً دونما تقديم ولا مدخل، ولا تمهيد للسِّياق الذي يجعل ما يليه متوقَّعًا أو جديرًا بالاعتبار، وكأنَّما خطاب المؤلِّف يصدر من غير جهةٍ، ويدلُّ بلا سياقٍ ويُعقل خارجَ أيِّ اجتماع[1].

ومردُّ ذلكَ ما ذكرته من كونِ الفِكْرِ العربيِّ المبشِّر بالحداثة استندَ إلى معرفةٍ لم ينظر في أسسها ولا في سياقاتها. وإنَّما تلقَّف بعضًا من "نتائجها" وَعَدَّهُ القولَ الفَصْلَ والحجَّة البالغة والحقيقة الواحدة، فانشغلَ بعرضِ تلكَ النَّتائج كأنَّها بداهات لا يكون العقل عقلًا إنْ لم ينظرْ فيها أو يسلِّم بأهليَّتها للاعتبار.

تهدف - إذن - هذه المقدِّمة في فكر أهلِ الغرب إلى أنْ تكونَ مشتركًا معرفيًّا، وخلفيَّة لتيسير التَّواصل بين الكاتب ومتلقيه كما هي حجَّة - أو حجج - على دعاوى الكاتِب التي بسطها أعلاه. وليس يَدَّعي الكاتب بحالٍ أنَّها محلّ إجماع في الغرب أو خلاصة ما انتهى إليه في التَّفلسف؛ لأنَّ قولًا كهذا يناقض ما هو مبسوط فيه

(1) الأمر نفسه تلاحظه في طرائق تدريس الفكر الإسلاميّ والفلسفة اللذين يقدَّمان للطالِب في صورة قضايا وإشكالات واصطلاحات ومناهج مكتملة التَّكوين، تنزل على رؤوس المتلقين كجيش من المظليِّين يسَّاقط من السَّماء. وكأنَّ المتكلِّمين والمتفلسفين ما أنْ أحسنوا رصف الجمل حتَّى خاضوا فيما خاضوا فيه خارج المجتمع والتَّاريخ، ومن ثَمَّ خارج منطق اللغة وتأسيس الخطاب.

من نتائج. فالخطابُ الطَّبيعيُّ ليسَ محلَّ اليقين، والعقل ليس ماهيَّةً تنفذ لحقائق الأشياء. وحسب المدخل أنْ يبيِّن كلَّ ذلك. ولا يخفى على حصافة القارئ أنَّ الحديثَ عن الطَّبيعة التَّداوليَّة للخطاب، وعن الإكراه الكامن في اللغة أمرٌ مختلفٌ تمامًا عن تقويم النَّظريَّات التي تحاول تفسير تلك الطبيعة وهذا الإكراه. فليس موضوع هذا الكتاب تقويم النَّظريَّات اللغويَّة من مثل: أفعال الكلام عند أوستين وسيرل، أو النَّظريَّة الحجاجيَّة عند تولمان، أو بيرلمان، أو ديكرو، أو نظريَّة الفعل التَّواصليّ عند هابرماس، أو النِّسبيَّة اللغويَّة عند سابير وورلف... إلخ. وإنَّما المراد هو بيان الواقعة نفسها، أي تداوليَّة الخطاب وعدم حياديَّة اللغة، وذلك يكفي للتَّدليل على دعاوى الكاتب بتهافت ادِّعاءات الخطاب العربيّ بتحقق أصحابه بأوصاف الموضوعيَّة والعقلانيَّة وكونيَّة المرجع.

توضيحٌ منهجيٌّ:

قبل تفصيلِ القول في موضوعِ هذا الكتاب لابدَّ من توضيحٍ منهجيٍّ موضوعه حجَّة يبدو ظاهرها مناسبًا، ولكن عند التَّحليل ينكشف تهافتها، وحاصل هذه الحجَّة هو:

أنَّ الذين ينتقدون أو يرفضون، الحداثةَ يتوسَّلون، في الوقتِ نفسه بمعارفها، فيقعون بذلك في التَّناقُض.

وأصحاب هذه الحجَّة لا يُصَرِّحون بمحلِّ التَّناقض، ويكتفونَ بالتَّعارض الظَّاهر بين ألفاظ الحجَّة: "النَّقد" أو

"الرَّفض" من جهة و"التَّوسُّل بالمعارف" من جهةٍ أخرى. ولكنَّ هذه الحجَّة كأيِّ حجَّةٍ في الخطاب الطَّبيعيِّ لا تصحُّ إلَّا إذا صحَّ ما تفترضه، وكان واضحًا ما تحيل عليه مفرداتها، ولكن لا أحد من الشَّرطين قائم.

أوَّلًا: الحداثة ليستْ كلًّا حتَّى تكونَ موضوعَ قبولٍ أو رفضٍ بالجملةِ. وإنَّما هي نمط حياةٍ، ومنظومة قيم ومؤسَّسات ومعارف وخيارات في المعتقد والسُّلوك والنَّظر... ومَن يقول بالرَّفض المطلق لابدَّ له من رفضه للتِّقنية مثلًا، فهي غربية المنشأ. والذي يقول بالقبول المطلق كما هو شأن الخطاب العربيِّ المبشِّر بالحداثة يطلب من النَّاس ما لا سبيل إليه؛ لأنَّ أيَّ أسلوبٍ للحياة يفترض خلفيَّةً من تاريخٍ ومعتقدٍ ولغةٍ وخياراتٍ في المعتقد والسُّلوك والنَّظر؛ ممَّا لا يمكن تصوُّره بضاعةً تُنْقَلُ(1).

ثانيًا: الذي يطلبُ ممَّن لا يرى "الحداثة الغربيَّة" نموذجًا له في التَّفكير أو الحياة، ألَّا يتوسَّل بمعارفها، يعتمد في أنَّ هذه المعارف كلٌّ منسجمٌ، وأنَّها نتاجُ منظورٍ واحدٍ و"عقل" واحدٍ ونظرٍ واحدٍ. والأمرُ بعكس ذلك. ويكفي أنْ تنظرَ في اتِّجاهات التَّفلسف ومناهجه في العالم الأنجلوسكسونيِّ وفي القارَّة العجوز؛ ليظهرَ لكَ البَوْنُ شاسعًا بين ما يراه هؤلاء أهلًا للاعتبار ووسيلةً مناسبةً

(1) Continental philosophy versus Analytic philosophy.

للنَّظر، وما يعتبره أولئك كذلك[1]. بل ويطالُ الاختلافُ في القطرِ الواحدِ كلَّ ذلك. وانظر الاختلافَ الذي عرفه ويعرفه الغرب بين كارل بوبر من جهة، وتوماس كوهن وفيرباند بخصوص طبيعة المعرفة، وإمكان "الموضوعية"، أو بين جون سيرل وريتشارد رورتي بخصوص مصير الفلسفة (يذهب الأخير إلى ضرورة التَّخلُّص منها!)، أو بين هيدجر وكارناب حول ما يمكن – أو لا يمكن – أنْ يكونَ موضوعًا للخطاب، أو بين أينشتاين وشخودينجر من جهة، ونيلز بور وهايزنبرج من جهةٍ أخرى بخصوص ميكانيكا "الكمّ" وما ينبغي أنْ يكونَ منهجًا للعلم، وما هو مناسب للنَّظر في موضوعاته، أو بين أنصار نظريَّة المجموعات والحدسيين حول طبيعة البرهان ومفهوم الحقيقة. إنَّها ليست اختلافات داخل التَّصوُّر نفسه "للمعقوليَّة" أو المنهج، بل تطال ما يمكن اعتباره معقولًا، وما يكون مناسبًا للنَّظر، وما هو أهلٌ للاعتبار.

ثالثًا: لتصحَّ الحجَّة أعلاه لابدَّ من التَّسليم بأنَّ المعارف لا يمكن فصلها عن القيم. وهذا منتهى الخلط، فعلوم الآلة عمومًا من منطق ورياضيَّات هي معارف صوريَّة لا شأنَ لها حتَّى بالعالم، فكيف بقيمه، وكذا علوم الطَّبيعة هي نتاج نماذج مستعارة من العلوم الصُّوريَّة، ولا تنفذ إليها القيم إلَّا عَبْرَ تطبيقاتها.

(1) لقد عرفت السَّنوات الأخيرة تأثيرًا متبادلًا للثَّقافتين. فقد ظهرتْ تيَّارات تداوليَّة وتحليليَّة في فرنسا، كما أنَّ تأثير فوكو وريكور ودريدا في الأمريكيين يزداد.

الفصل الأول

1

اللغة: من المرآة إلى الحياة

القِسْمُ الأوَّل

مُقَــدِّماتٌ في فِكْرِ أهْلِ الــغَرْبِ

على فَرْضِ أنَّ هذا بدوره ليس سوى تأويـلٍ – وإنَّـك لتتحرَّق لتقديم هذا الاعتراض – حسنًا، ولكن.

نيتشه: ما وراء الخير والشَّرّ، الشَّذرة 22.

1-1 اللغةُ أداةٌ للتَّعْبِيرِ عَنْ الفِكْرِ

الخطابُ هو الجسَدُ الذي تتجلَّى به اللغة في الاجتماع البشَريِّ، والخطابُ لغةٌ من خاطبَ يخاطبُ خطابًا. فالخطابُ إذن يفترض بالاشتقاق متكلِّمًا ومستقبِلًا، أو باصطلاح جاكبسون مرسلًا ومرسلًا إليه. ولكنَّ الأمرَ لم يكن على هذا النَّحوِ دائمًا. فالتَّصوُّر الذي كان سائدًا للغة في اليونان، وورثته عنهم أوروبا عصري النَّهضة والأنوار، حاصله أنَّ اللغة أداة للتَّعبير عن الفكر أساسًا أي وسيلة يخبر بها المرء عن دخيلته، ولا شأنَ لها بما في هذه الدَّخيلة معنًى كان أو مضمونًا أو غير ذلك، ولا تأثير لها على كلِّ ذلك. فالفكرُ يوجد في عالمٍ منعزلٍ صافٍ يحلُّ في الجسدِ اللغويِّ عند الحاجة. وتصوُّرُ اللغةِ أداةً للتَّعبيرِ عن الفِكْرِ يعطي الأولويَّة للوظيفة الوصفيَّة للغة، فأنْ تُعبِّرَ عن دخيلتك يعني أنْ تصفَ ما بها وتنقله للغير، سواء أكان حالةً نفسيَّةً أم واقعةً مرئيةً. ومنْ ثَمَّ كانت

الأولويَّة في الفكرِ الفلسفيِّ اليونانيّ، ومن بعـد لوريثـه في عـصري النَّهضة والأنوار؛ للبحثِ عن الحقيقة بما هي تقـصي مطابقـة مـا في الواقع لما في الفِكْرِ أو ما في الفِكْرِ لما في الواقع.

واعتبارُ اللغةِ أداةَ تعبيرٍ عن الفِكْرِ يجعلُ مـن الخطـاب مرادفًـا آخر لها. فالتَّعبيرُ عن الفِكْرِ أو وصفه، ومن ثَمَّ البحث عن حقيقته لا يفترض مخاطبًا؛ لأنَّ الحقيقةَ متعلِّقة بمطابقة الوصفِ لموصـوفه، واللغة لما في الفِكْرِ، ولا دور للغير في تحديد هذه الحقيقة. ومـن ثَـمَّ كانت استقلاليَّة الحقيقة عن الذَّات والفِكْرِ عن اللغة[1] آيـة كونيَّـة العقل وشموله؛ لأنَّه قانون الفِكْر الذي يمكن استخراج بنوده حين تجليه في أحرف اللغة.

وقد كانَ هذا النَّوع مـن النَّظـر اللغـويِّ وراء تحديـد الـشَّكل الأوَّليِّ للعبارة المنطقيَّة عند أرسطو في منطقـه، وهـي: "موضـوع –

(1) الفِكْرُ لا جنسَ له، واللغةُ لسانٌ خاصٌّ بقومٍ.

رابطة – محمول"[1] أي "واقعة – حكم بالمطابقة (أو عدم المطابقة) – وصف". فأنْ تصفَ يقتضي أنْ تستحضرَ موضوعًا، وتنظر في أوصافه أو هيأته. إلَّا أنَّ هذا التَّصوُّر الذي يبدو واضحًا، ويكاد يُوصَفُ بالبداهة، كان له آثاره الكبرى على الفلسفة اليونانيَّة والغربيَّة على السَّواء:

أوَّلها الاعتقاد في أنَّ اللغة تتكوَّن أساسًا من أسماء تقابلها أشياء العالم[2]. ومن ثَمَّ فاللغة تعكس نظام العالم كما المرآة، إلَّا أنَّ اللغةَ هنا لا تعكس صورة العالم بالضَّوء، ولكن بالكلمات. وتتحدَّد ملامح العالم عَبْرَ مرآةِ اللغة بالمحمولات التي هي خصائص الأشياء التي يتكوَّن منها العالم. ولازمَ ذلك أنَّ العالم يتكوَّن من ماهيَّات لها خصائص. وهذا ما جعل الفلسفة اليونانيَّة تنتقل من المنطق إلى الأنطولوجيا، أي من بنية العبارة المنطقيَّة إلى طبيعة الموجود هناك.

---

(1) مثلًا: "سقراط (هو) حكيم": "Socrate est sage". (لايوجد فعل "الكينونة" في اللغة العربيَّة، وسأشير إلى وجوده في العبارات المنطقيَّة بالضَّمير "هو" لضرورته فيما سيأتي).

(2) يقول اللسانيُّ الفرنسيُّ أندري مارتيني واصفًا هذا التَّصوُّر: "حسب تصوُّر للغةِ شديد السَّذاجة، ولكنَّه منتشر، يعتبرها قائمة من الأسماء أي إنتاجات صوتيَّة (أو خطيَّة)، كلُّ اسمٍ يقابله شيءٌ ما".

A. Martinet: Elenents de linguistique generale. Armand colin 1970 p10 .

وثانيها مبنيٌّ على ملاحظة أنَّ المحمولات ليستْ كلُّها من نفس "الطَّبيعة". فالمحمولان "طويل" و"إنسان" في العبارتين:

(1) زيد (هو) طويل.

(2) زيد (هو) إنسان.

لا يصفان بالطَّريقةِ نفسها. فالصِّفة في العبارة (1) هي عارضة كما يرى أرسطو؛ إذْ بالإمكان تصوُّر زيدٍ قصيرًا (أو حتَّى رؤيته قصيرًا بوضعه بجوار زرافة!) دونَ أنْ يتحوَّلَ إلى شيءٍ آخر غير زيد، ولكن يبدو من المستحيل سحب صفة الإنسانيَّة عن زيد مع الاحتفاظ في الذِّهن بالتَّصوُّر نفسه بخصوص زيد. ومن ثَمَّ ذهبَ أرسطو إلى تقسيم الصِّفات أو الخصائص إلى عرضيَّة وجوهريَّة. وذهب إلى أكثر من ذلك، فقال بنوعٍ من الوجود للجواهر التي تشكِّل السِّمات المشتركة التي تميِّز نوعًا عن آخر (الإنسان – الطُّيور – الخيل...) وذلك نتيجة لوجود عبارات منطقيَّة من مثل:

(3) الإنسان (هو) حيوانٌ ناطقٌ.

فللحسمِ في مطابقتها لابدَّ من وجود نوعٍ ما لشيءٍ يدلُّ عليه الموضوع: "إنسان" حتَّى يصحَّ حمل الصِّفة "حيوان عاقل" عليه، كما أنَّ القولَ بالخصائص الجوهريَّة، ثمَّ نفي الوجود عنها لا يستقيم.

وثالثة الآثار تتعلَّق بمفهوم السَّببيَّة: فأنْ تقولَ إنَّ (أ) هو علَّة لـ(ب) (مثلًا: النَّار علَّة لاحتراق الورقة) يعني أنَّ من خصائص (أ)

أنْ يكونَ علَّة لـ(ب) (الاحتراق من خصائص النَّار)، ومن ثَمَّ، فهذه الخاصيَّة أي العلِّيَّة لـ(ب)، إمَّا عرضيَّة أو جوهريَّة. فإنْ كانتْ ممَّا "أثبته" العِلْمُ "استقراءً"، فهي إذن جوهريَّة. ومن ثَمَّ، فهذه العِلِّيَّة موجودة بشكلٍ ما داخل (أ) (مثلًا: الاحتراقيَّة داخل النَّار) على شكل قوَّة داخليَّة أو غير ذلك[1]. ومن ثَمَّ يكفي معرفة (أ) معرفةً كاملةً لمعرفة أنَّها علَّة لـ(ب) دون اختبار ذلك أو ملاحظته عيانًا؛ لأنَّه بالإمكان معرفة هذه العِلِّيَّة في (أ) حتَّى قبل أنْ يصدرَ عن هذه الأخيرة معلولها (ب)[2].

نخلص إذن إلى أنَّ اعتبار اللغة أداةً للتَّعبير عن الفكر حصرًا، ألزم معتقديه بنتائج نحصي منها:

- وجود الفكر باستقلال عن اللغة ما دامت هذه أداة لتجلِّيه لا غير.

- لا مكان للمجتمع ولا للتَّاريخ في بناءِ المعرفة ما دام حاصل هذه الأخيرة هو البحث عن الحقيقة التي تمَّ حصرها في المطابقة:

(1) هذا التَّصوُّر للعلِّيَّة هو الذي انتقده الغزَّالي في "تهافت الفلاسفة" بحجَّته الشَّهيرة المبنيَّة على التفريق بين الحصول عند والحصول بـ. وبعد ذلك بقرون سيعيد هيوم الحجَّة نفسها التي ستوقظ كانط من سباته الدُّوغمائي كما سيقول- فيؤلف كتابه العمدة "نقد العقل الخالص".

(2) wittgenstein: françois schmitz. les belles lettres 1999 .p59

مطابقـة مـا في الأذهـان[1] لـما في الأعيـان كـما عنـد أرسـطو وديكارت، أو مطابقة ما في الأعيـان لـما في الأذهـان كـما عنـد كانط[2].

- القول بتكوُّن العالم من ماهيَّات تتمايز بعضها عن بعض بجـواهر تتمتَّع بنوعٍ من الوجود ضرورة، وإلَّا كانت عدمًا.

- القول بكونيَّـة العقـل، ومـن ثَـمَّ الحكـم بوجـود شـكلٍ واحـدٍ للعقلانيَّةِ هو عقلانيَّةُ يونان. ومن بعد ورثتها أوروبـا "عـصر الأنوار". ومن ثَمَّ كان السَّبيل إلى المعرفـة هـو البرهـان الملـزِم للجميع؛ لأنَّه يستعمل قوانين العقل الكونيَّة.

- القول بإمكان وجـود لغـة خـارج أيِّ اجتـماعٍ بشـريٍّ (أو غـير بشريٍّ!)؛ لأنَّ مهمَّة اللغة هنا هـي التَّعبير عـن الفكـر: فكـر ناطقها. ولا مكان في هذا التَّصوُّر لافـتراض وجـود الآخـر، فحتَّى الحقيقة نفسها تضمنها كونيَّة العقل. وديكـارت عنـدما تلفَّظَ بالكوجيتو[3] "أعطى" لنفسه الحقَّ في أنْ يستدلَّ باللغـة على وجوده ابتداءً شـاكًّا في وجـودِ كـلِّ مـا عـداه مـن أحيـاء وأشياء، فهو بهذا يرى أنَّ اللغةَ لا تفترضُ وجودَ الآخرين.

---

(1) صدق العبارة "الثَّلج أبيض" يضمنها مطابقتها لحال العالم الخارجيّ.

(2) الاحتراق ملازم لملاقاة النَّـار للورقـة، ولكـنَّ الحكـمَ بـضرورة حـدوث الاحتراق كلَّما حدثت الملاقاة هو لازم عن القول بـضرورةِ مطابقـةِ العـالم الخارجي لإحدى مقولاتِ العقل وهي: مقولة العلة.

(3) "أنا أفكر إذن فأنا موجود".

2-1 المنعطف اللسانيّ

هل وظيفة اللغة أساسًا هي التَّعبير عن الفِكْر؟ هل الهيئة الأساس للغة هي العبارات التَّقريريَّة الوصفيَّة؟ هل بالإمكان تصوُّر لغة بدون اجتماع؟ هل الحقيقة هي المطابقة: مطابقة ما في الأعيان لما في الأذهان، ومطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان؟ هل العقل كونيٌّ وشامل؟ هل العقل ماهيَّة أو جوهر يقبع خلف ستارٍ ما، ويتوسَّل للفعل والمعرفة باللغة، وباستقلالٍ عنها، وعن وسطِهِ، وعن كلِّ أشكالِ السِّياق المحيطة به؟ هل البرهان الملزم هو وسيلة الاستدلال "الشَّرعيَّة" الوحيدة؟ وهل هو ما توسّل به الفلاسفة لبناء منظوماتهم؟

اختلفت المنظورات التي اعتمدها الفلاسفة في ردِّ هذا التَّصوُّر الأداتيّ للغة، وتراكمت الأدبيَّات بشأنه في غَرْبِ الحداثة حتَّى أضحى من باب الحسِّ المشترك، والعرفِ الثَّقافيِّ... القول بضحالة أساسه الفلسفي، وتهافت إلزاماته النَّظريَّة.

ولكن هذه "اليقظة" من السُّبات الدُّوغمائيِّ الذي استغرقَ قرونًا ما كان ممكنًا إلَّا بعد أنْ "تنبَّه" مناطقة الغرب ولغويوه وفلاسفته إلى أنَّ ما بحوزتهم وما يملكونه من واقعهم إنَّما هو هذه الكلمات والأحرف. وقبل التَّفكير في الفِكْرِ وفي قوانينه أو كونيَّته لزم التَّفكير فيما هو أداة وشرط إمكان لكلِّ ذلك وهو اللغة. وكانت

البداية[1] عرضيَّة تقريبًا، فأثناء البحث المضني والدَّقيق للمنطقيّ الألمانيّ ج. فريجه[2] عن اليقين بهدف تأسيس المنطق بعيدًا عن عرضيَّة النَّفسانيَّات يجد نفسه وجهًا لوجه مع هذه اللغة التي طالما اعتُبرت أداةً محايدةً للتَّعبير عن الفكر ومرآة لعكس قوانينه، وبدل أنْ يجدَ اليقينَ أسَّسَ علم الدّلالة الذي كان المعطف الذي خرجت منه كبرى اتِّجاهات التَّفلسُف في القرن العشرين من التَّحليل اللغويّ[3] إلى فلسفة العقل مرورًا بالمنطقيَّات والتَّداوليَّات.

وتلك الحركات الفكريَّة هي ما اشتهر في الغرب بالمنعطف اللسانيّ[4] الذي كان المحطَّة التي قامَ فيها الغرب بالوقوف طويلًا

---

(1) لقد كانتْ جينالوجيا نيتشه (وتكوينه ابتداءً كان في فقه اللغة). ومن بعدها ظاهراتيَّة هوسيرل، وأنطولوجيا هيدجر تسير في المنحى نفسه الذي يبحث في الفكر (عند الأوَّل والثَّالث)، والوعي (عند الثَّاني) عن أثر للغة في منازع الفلاسفة ومنظوماتهم. ولكن التَّأثير الأكبر كان للمسار الفلسفيّ والعلميّ الذي خطَّه فريجه.

(2) انظر أبحاثه الرَّئيسيَّة: "الدَّالَّة والمفهوم (1891)" و"المعنى والإحالة" (1892)" و"المفهوم والشَّيء (1892)" في:

G. Frege: Ecrits logiques et philosophiques .Seuil 1971.

(3) وهي الفلسفة الأكثر تأثيرًا، والأكثر تنوُّعًا في هذا العصر باعتراف أحد خصومها (سابقًا) يوركن هابرماس في:

Jürgen Habermas : Connaissance et intérêt .Gallimard 1976. p 334.

(4) أطلق الاسم Gustav Bergmann، وأخذه عنه ريتشارد رورتي. وجعل منه عنوانًا لأحد كتبه.

عند هذا التَّصوُّر للغة، وسبْر غوره، وكشفِ نقائضه ومكامن ضعفه. فالتَّطوُّر الذي عرفه المنطق علم الدلالة والدّراسات اللسانيَّة واللغويَّة، وكذا ملاحظات الإناسيين بخصوص لغات بعض القبائل "البدائيَّة" انتهتْ إلى تحصيل قناعات حاسمة. إن لم تكن بخصوص طبيعة اللغة، فبخصوص تهافت التَّصوُّرات القديمة لماهيَّة اللغة، وكونيَّة العقل، ومطابقة الحقيقة.

1-2-1 المنطق الحديث

لقد بَنَى أرسطو منطقه على تصوُّره للشَّكل الأوَّليّ للعبارة المنطقيَّة أي "موضوع –رابطة – محمول"، واستمدَّه من البنية النَّحويَّة للجملة الخبريَّة في اللغة اليونانيَّة:

(4) سقراط (هو) حكيم.

ولكنَّه كما لاحظَ فريجة لم يحدِّد ما السِّمَة التي ينبغي أنْ تميّز الشَّيء الذي سيقوم مقام الموضوع في العبارة المنطقيَّة، ولا المقوِّم المميِّز للمحمول. فالعبارة السَّابقة مثلًا يمكن صياغتها على الشَّكل:

(5) الحكمة (هي) خاصيَّة سقراط.

ومن ثَمَّ يتحوَّل المحمول موضوعًا، والموضوع محمولًا. كما أنَّه اعتبر الأعلام كالتَّصورات. فكانتْ عنده العبارة (4) من نوع العبارة نفسها:

= Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton University Press 1979.

(3) الإنسان (هو) حيوان ناطق.

مع أنَّ اسم العلم "سقراط" لا يصلحُ خاصيَّةً لأيِّ شيءٍ في الوقت الذي يصحُّ فيه استعمال "إنسان" كموضوع كما في (3) وكخاصيَّة، كما في العبارة:

(2) سقراط (هو) إنسان.

كما أنَّ المؤسِّس الآخر للمنطق الحديث- إلى جانب فريجه - برتراند راسل رأى أنَّ أرسطو أساء استعمال فعل "الكينونة"[1] في عباراته، وأدَّى به عدم التَّفريق بين معاني فعل الكينونة في اللغة اليونانيَّة إلى اعتبار البنية النَّحويَّة للجملة الخبريَّة في اليونانيَّة شكلًا أوَّليًّا للعبارة المنطقيَّة، وكأنَّ الرَّابطة (أي فعل الكينونة) تحمل المعنى نفسه في كلِّ السِّياقات[2]. تأمَّل في معاني فعل "الكينونة" في هذه الأمثلة:

---

(1) الذي يقابله الفعل "être" في الفرنسيَّة، أو "to be" في الانجليزيَّة.

(2) انظر تفصيل ذلك في:

Gotlob Frege : Ecrits logiques et philosophiques. Seuil 1971 P128-129.

M. Meyer : Logique language et argumentation. Hachett 1982 p 26

Alfred Korzybski : Une carte n'est pas le territoire. L'éclat 1998

C'est fait

Je suis

La rose est rouge.

La rose est une fleur.

وإنَّ جُملًا من مثل "هذه الوردة (هي) جميلة" و"هذا المنزل (هو) جميل"، و"الجوّ (هو) جميل" أدَّتْ إلى الاعتقاد في وجودِ شيءٍ مشترك بينها جميعًا هو الجمال. وقد يسَّر التَّركيب اللغويُّ المهمَّة بسماحه بتركيب الجملة الحمليَّة: "الجمال هو..." التي تصحُّ نحويًّا، ولكنَّها لا تحيل على شيءٍ واضحٍ أبدًا، رغم أنَّها ومثيلاتها أدَّت عبر قرونٍ إلى الاعتقاد في وجود جواهر تقوم بأشياء العالم.

يقول راسل في كتابه "المنطق والمعرفة":

> أعتقدُ أنَّ أثرَ اللغة في الفلسفة كان عميقًا، وتقريبًا غير معترف به. وحتَّى لا يقودنا هذا التَّأثير إلى الطَّريق الخطأ، علينا بالضَّرورة أنْ نكونَ واعينَ به، وأنْ نسألَ أنفسنا إلى أيِّ حدٍّ يكون (هذا التَّأثير) مشروعًا. منطق الموضوع والمحمول مع ميتافيزيقا الماهيات والخصائص كانا مثالًا على ذلك. ويمكننا أنْ نشكَّ في أنْ يكونَ بالإمكان اختراعها من طرفِ كائناتٍ غير ناطقةٍ بإحدى

اللغات الأريّة[1]...[2].

في الخطّ نفسه سيوجّه الفيلسوف والمنطقيّ الأمريكيّ هيلاري بوتنام سهام النّقد إلى ما يُسَمّيْه "الواقعيّة الميتافيزيقيّة" التي هي استمرار للتّقليد الفلسفيّ الأرسطيّ، ولمنطق الماهيّات والجواهر. ويحدد هذه "الواقعيّة الميتافيزيقيّة" في التّوكيدات الآتية:

- "العالم يتكوّن من مجموعة ثابتة من الأشياء مستقلّة عن العقل".

- "لا يوجد سوى توصيفٍ وحيدٍ صادقٍ (حقيقيٍّ) لـ"ما عليه العالم" - "الحقيقة هي نوع من المطابقة بين كلمات أو رموز الفكر ومجموعة الأشياء الموجودة في العالم الخارجيّ"[3].

ويذهب إلى أنّ هذا النّوع من النّظر لا يستقيم إلّا إذا كان في مقدور النّاظر أنْ يتوسّلَ بما يُسمّيه "منظور الإله" أي منظورًا خارج اللغة والتّاريخ والمجتمع. منظور في مستطاع صاحبه إدراك الأشياء

(1) أي اللغات التي بها فعل الكينونة. (المؤلف).

(2) Bertrand Russell : Logic and Knowledge: Essays، 1901-1950. New York : The Macmillan Company 1956.

(3) Hilary Putnam : Reason truth and hisory : Cumbridge university press 1981 p 61.

كما هي (الأشياء "في ذاتها" بتعبير كانط). ولكن ما في مستطاع النَّاس العاديين، وما في إمكانهم هو إدراك الأشياء من منظورات تحدِّدها أغراضهم ومصالحهم، وما يتصوَّرون من الغايات إمكانه انطلاقًا من موضوعات إدراكهم"[1] يقول بوتنام مبينًا ما يذهب إليه:

> لا معنى للاعتقاد في أنَّ العالَم يجزِّئ نفسه إلى "موضوعات" (أو كيانات) في استقلال عن استعمالنا للغة. إنَّنا نحن مَن يجزِّئ "العالم" – أي الأحداث وحالات الأشياء والمنظومات الطَّبيعيَّة والاجتماعيَّة... التي نتحدَّث عنها – إلى "أشياء" و"خصائص" و"علاقات". ونقوم بذلك بكيفيَّات متعدِّدة. "موضوع" و"كيان" و"خاصيَّة" (و"علاقة") ليس لكلٍّ منها استعمالٌ واحدٌ ثابتٌ، ولكنَّ عائلةً منفتحةً من الاستعمالات لا تنفكُّ تمتدُّ، (وهكذا) يمكننا وصف ما بداخل غرفة بقولنا بوجود كرسيٍّ أمام المكتب. كما يمكننا وصف الغرفة نفسها بقولنا

(1) يقول شارل ساندرس بيرس إنَّ الفكرة التي نكوِّنها عن شيءٍ ما، ما هي إلَّا مجموع ما نتصوَّر من التَّأثيرات (أو الأغراض) الممكنة انطلاقًا من هذا الفعل. انظر:

F.Armengaud :La pragmatique. PUF 1985 p4 .

بوجود جزيئات وحقول من نوعٍ ما بها (كالحقلِ المغناطيسيِّ مثلًا. (م هـ). ولكن لا معنى لأنْ تسألَ أيٌّ من تلك التَّوصيفات يصف الغرفة كما هي "في ذاتها" أو بـ"استقلال عن كلِّ منظور". إنَّهم جميعًا يصفون الغرفة كما هي واقعيًّا[1] (أي وفقًا لأغراضنا ومنظوراتنا المخصوصة. (م هـ).

ومن ثَمَّ فلا وجود لخصائص جوهريَّة ولا لماهيَّات قابلة للإدراك في "ذاتها" في استقلالٍ عن كلِّ منظورٍ، ولا أساس لمنطق يفترض كلَّ ذلك، وينبني بالنَّتيجةِ على بنيةٍ نحويَّةٍ خادعةٍ: "موضوع-رابطة- محمول". يفرضها بنيَةً أوَّليَّةً لكلِّ عبارةٍ منطقيَّةٍ. وإنَّما المنظورات المختلفة تستدعي علاقات مختلفة بما هو موضوع النَّظَر، وذلك ما سمح بتأسيس المنطق الحديث، والذي هو بحث في العلاقات أساسًا.

والأمر يصبح أكثر تعقيدًا عندما يتعلَّق الأمر بوصف الطَّبيعة، أي بالحقول المعرفيَّة التي تثير القدر الأكبر من الهيبة والاحترام، بل والتَّقديس عند البعض، وهي علوم الطَّبيعة. فالتَّصوُّر السَّائد لهذه العلوم - والذي يجد أساسه في الاعتقاد بكونيَّة العقل و"مرآويَّة" اللغة- هو أنَّها توصيف مطابق لما عليه العالم، وجردٌ للقوانين التي

(1) Hilary Putnam: Reading Putnam. Edited by Peter Clark and Bob Hale; Basil Blackwell 1994 .p 243.

تحكم سَيْره، ولكنَّ الأمرَ هنا لا يشبه غرفة بوتنام، التي قد يكون بها فعلًا كرسيٌّ أمام المكتب. فلقد بيَّنت فلسفات العلم بجلاء، أنَّ النَّظريَّات العلميَّة - بعكسِ ما كان مُعْتَقَدًا - ليستْ مرآةً للعالم، ولا صورة عنه، ولا حتَّى خريطة مصغَّرة لما هو عليه، يقول أينشتاين وإنفيلد:

> إنَّ مفاهيم الفيزياء إبداعٌ حرٌّ للعقلِ البشريِّ، وليست كما قد يتبدَّى محدَّدة فقط بالعالم الخارجيِّ. ففيما نبذله من جهدٍ لفهم الواقع نشبه إلى حدٍّ ما رجلًا يحاول فهم آليَّة اشتغال ساعة مغلقة. يرى الوجه وحركة العقارب، ويسمع حتَّى دقَّاتها، ولكنْ ليستْ لديه أيُّ وسيلة لفتحها. وإذا كان حاذقًا فلربَّما وضع تصميمًا قد يفسِّر كلَّ الأشياء التي يلاحظها، لكنَّه لن يكون أبدًا متأكِّدًا من أنَّ خطَّاطته هي الوحيدة المفسِّرة لملاحظاته. ولن يكون أبدًا في مستطاعه مقارنة خطَّاطته مع الآليَّة الحقيقيَّة للسَّاعة[1]، بل لا يستطيع

(1) أصوغ المثال بشكل آخر لمزيد من الإيضاح: لو أنَّ مراقبَيْن، من "كوكب آخر" أرادا تحديدَ طبيعةِ ساعةٍ حائطيَّة، أي أرادا معرفة ما هي عليه من الدَّاخل، وآليَّة اشتغالها، وافترضنا أنَّهما لا يستطيعان فتحها، فلربَّما في نهاية المطاف استطاع أحدهما صناعة ساعة ميكانيكيَّة، والآخر ساعة =

حتّى تصوُّر إمكان أو دلالة هذه المقارنة[1].

وهذه النَّظريَّات عند التَّحقيق هي نماذج نظريَّة تمكِّن من التَّنبُّؤ والتَّفسير لبعض ظواهر الطَّبيعة بمصطلحاتها الخاصَّة. وبالإمكان وجود نظريَّات مختلفة كلِّيَّة مع أنَّ كلًّا منها تتَّفق تنبُّؤاتها وتفسيراتها مع ملفوظات الملاحظة. كما أنَّ هذه الملفوظات ليستْ "بريئة" أو مطابقة للواقع، وإنَّما تكون دائمًا محدَّدة بالنَّظريَّة. فليس كلُّ ما في مجال النَّظر ممكن الظُّهور على "سطح" الخطاب[2]، بل النَّظريَّة هي

= إلكترونيَّة. ستكون الملاحظة بشأن حساب الزَّمن متطابقة في السَّاعات الثَّلاث، ولكن لا أحد من المراقبين يستطيع الحسم في طبيعة ساعتنا الحائطيَّة: قد تكون إلكترونيَّة أو ميكانيكيَّة أو ذريَّة أو غير ذلك!

(1) The Evolution of Physics: The Growth of Ideas from Early Concepts to Relativity and Quanta. The Scientific Book Club (originally published in 1938 by Cambridge University Press) . page 33.

(2) ستجد أمثلةً وافيةً بشأن ارتباط الملاحظة بالتَّربية والتَّدريب والنَّظريَّة في "آلان شالمرز: نظريَّات العلم" ترجمة الحسين سحبان وفؤاد صفا. دار توبقال 1991، الفصل الثَّالث ص34. يقول مثلًا في معرض بيانه لتبعيَّة الملاحظة والتَّجربة للنَّظريَّة: "علينا أن نتخيَّل هرتز في 1888، وهو يقوم بالتَّجربة التي سمحت له بأنْ يكونَ أول مَن أنتجَ موجات الرَّاديو، والتقطها. فلو كان بريئًا كلَّ البراءة عند قيامه بملاحظاته لما كان مضطرًّا إلى تسجيل القراءات على أمتار مختلفة، وإلى تسجيل وجود شرارات، أو عدم وجودها في شتَّى المواقع الحاسمة من الدَّورة الكهربائيَّة، وأبعاد الدَّورة... إلخ... فحسب... بل لاضطر إلى تسجيل لون الأمتار، =

التي تحدّد ما هو أهلٌ للملاحظة من غيره. ومن ثَمَّ، فلا شيء في الملاحظة يأخذ دلالته خارج هذه النَّظريَّة؛ ونتيجة لكلِّ ذلك لا يمكن مقارنة نظريَّة أو ردّها إلى نظريَّة أخرى. فما تقوم به النَّظريَّة شبيهٌ بما تقومُ به اللغة[1] (وما النَّظريَّة سوى لغةٍ صوريَّةٍ). ومن ثَمَّ، فإنَّ ما يمنع من ردِّ نظريَّة إلى أخرى هو امتناع تحديد ترجمة وفيَّة تمامًا لمصدرها عندما تنعدم أيَّة صلة بين اللغتين، كما ذهب إلى ذلك أكبر فلاسفة أمريكا لما بعد الحرب العالميَّة الثَّانية ويلارد فان أورمان كواين. ففي معرض مناقشاته الطَّويلة لفيلسوف الوضعيَّة المنطقيَّة رودولف كارناب، ينتهي كوين إلى استحالة وجود عالم مستقلٍّ للدّلالات (الذي ليس، في نظري، سوى تنويع "ملطَّف" لعالم المثل الأفلاطونيّ) تأتي اللغة لتحيينه، وأنَّ ما يمكن الحسم فيه هو وجود ما يُسَمِّيه بالقالب التَّصوُّريّ[2] conceptual scheme الذي يُميِّز

= وأبعاد المختبر، وحالة الطَّقس، ومقاس حذائه، وجملة من التَّفاصيل لا تصلها علاقة بنوع النَّظريَّة التي تهمُّه..." (ص44) وستجد في الفصل نفسه أمثلةً لارتباط النَّظريَّة بالتَّدريب والتَّربية والإدراك...

(1) أنظر الفقرة التالية:

(2) يعرفه كواين في حواره مع Yasuhiko Tomida قائلا "يمكن أن يكون بنية مجموعة كبيرة من العبارات" وكذلك "البنية العامة الأكثر تجريدا لنظرية أي كان (مجتمعا أو فردًا – المؤلف) في مجموعها "ويعترف كواين في نفس الحوار أنه لا يحمل للمفهوم إلا معنا غير متضح المعالم. وأعتقد أن للأمر علاقة بطبيعة المفهوم، ومحاولةُ تحديده ستكون مثل من يحاول رؤية قفاه بعينيه مباشرة!. ولكن تمثيلًا تقريبيًّا للمفهوم في حقل مخصوص -الفيزياء- تجده عند فيلسوف أمريكي ربما الأكثر تأثيرًا في =

تعقُّل وتجربة كلِّ أمَّةٍ، وأنَّ ما يميِّز العبارات البروتوكوليَّة التي تصف الملاحظات الدَّاعمة للنَّظريَّات العلميَّة هو أنَّها تخضع لنفس القالب التَّصوُّري للمحيط الاجتماعيِّ لأصحاب هذه النَّظريَّات، أي أنَّها تتحرَّك نوعًا ما في "حقل الدّلالة" المتوافر بهذا المحيط. وفي هذا المنظور لا يبدو العلم[1] - كما يُقِرُّ بذلك كوين وكارناب نفسه - سوى منظومة لغويَّة[2]. والانتقال من نظريَّة إلى أخرى غير ممكن

= فلسفة العلم المعاصرة هو توماس كوهن في كتابه "بنية الثورات العلمية". (الحوار المذكور منشور في كتاب توميدا " Quine and The Contemporary American Philosophy " وعلى الموقع الخاص بكواين على الشبكة الدولية : www.wvquine.org)

(1) انظر التَّقريب الوافي لهذا المذهب في:

T. Kuhn : la structure des révolutions scientifiques. Champs

(2) انظر مقال كواين "نظريَّة التَّحقُّق والاختزاليَّة" - الذي يذهب فيه إلى حدِّ القولِ بأنَّ الموضوعات الفيزيائيَّة التي يفترضها العلم إنْ هي إلا ميثولوجيا ليس بينها وبين آلهة هوميروس سوى فروقٍ في الدَّرجة- المنشور ضمن:

The Emergence of Logical Empiricism 1996 publ. Garland Publishing Inc.

وكذلك أشهر بحوثه على الإطلاق "Two dogmas of empicisme" ضمن:

W. Quine: "From a Logical Point of View" (Harvard University Press (1953) second revised edition: 1961). Page 44.

وكذا بحثه الشَّهير: " on what there is " ضمن الكتاب نفسه ص 18 وما بعدها.

بسبب المبدأ الشَّهير لكوين، والذي يقضي بـ"امتناع تحدُّد التَّرجمة"، واحتجَّ له بتخيُّله لموقف "التَّرجمة الجذريَّة". وحاصله أنَّ الذي يريد أنْ يترجمَ كلام متكلِّم ليستْ له أيّ معرفة بلغته ولا صلة تربطه بثقافته. ومن ثَمَّ بقالبه التَّصوُّري، لن يجد أمامه سوى سلوكِ هذا الأجنبيّ حين نطقه، ويضرب كوين مثلًا بكلمة متخيَّلة "gavavai"[1] يتلفَّظ بها الأجنبيُّ عند رؤيته أرنبًا، والتي يمكن ترجمتها بـ"أرنب"، أو بـ"جزء من الأرنب"، أو بـ"لحظة زمنيَّة من الأرنب" دون أن يخالف أيٌّ من تلك التَّرجمات ظاهرَ سلوكِ صاحبنا الأجنبيِّ. ولا توجد أيُّ واقعة أو قرينة تمكننا من الحسم بشأن أيّ التَّرجمات توافق المقصود. ومن ثَمَّ يمكن إعداد عدَّة قواميس (نظريَّات) مختلفة تمامًا لهذه اللغة، ومتكافئة من جهة أنَّها تتَّفق مع جميع ما يمكن تسجيله من سلوك (ملاحظة). ولكن هذه القواميس (النَّظريَّات) جميعًا تختلف في طريقة تقطيعها للواقع. هذا التَّقطيع الذي لا يمكن لأيِّ إحالةٍ أو قرينةٍ من نوعٍ ما أنْ تظهره[2].

---

(1) Word and object: W. V. O. Quine: MIT 1960. p 29.

(2) Theories and Things: w. v. o. Quine: Harvard University Press 1981 page 23.

w. v. o. Quine: Word and Object. MIT 1960. p 71.

diego Marconi : La philosophie du langage au XXème siècle. Éditions de l'éclat 1997. Ch27

لا يتَّسع المكان لبيانٍ أوفى من الذي قدَّمته، ومَن أرادَ الحججَ الوافية والأمثلة الدَّاعمة، فلينظر كتابَ كوهن السَّابق ذكره وكتاب فيرابانـد =

كما يـذهب فايربانـد إلى أنَّ نمـوَّ المعرفـة لا يـتمُّ وفـقَ قواعـد منضبطة ومنهجٍ واضح. وعندما ينتقل العلماء من نظريَّةٍ إلى أخـرى لا يكون سببُ ذلك هو أنَّ النَّظريَّة الجديدة فنَّدتْ السَّابقة أو حتَّـى طوَّرتها، ولكنَّ السَّبب عادةً يكون هو تخلُّص العالِمِ من ربقة التَّقليد لطريقـةٍ معيَّنـة في النَّظـر للأشـياء والخـضوع لطريقـةٍ محـدَّدةٍ في الاستدلال، وجرأته على وضع فرضيَّات قد تناقض المتَّفق عليه بين علماء عصره:

> إنَّ أحـداثًا وتطـوراتٍ كابتكـار النَّظريَّـة
> الذَّريَّـة عنـد اليونـان القـدامى، والثَّـورة
> الكوبرنيكيَّة، ومجيء النَّظريَّة الذَّريَّة الحديثة...

- "ضدّ المنهج" اللذين أصبحا مـن كلاسـيكيَّات فلـسفة العلـم. وكـذا الكتاب العمدة لكواين: "Word and Object".

وعلى العموم يوجد شبه إجماع بين مفكِّري الغرب على أنَّ العلوم الطَّبيعيَّة حتَّى اليوم لا تستطيع نظريَّاتها أنْ تقولَ شيئًا بخصوص مـا عليـه "العـالَم الموضوعيّ". كما أنَّ جمهور المشتغلين بنظريَّة المعرفـة، وبـشروط إمكانهـا عمومًا يرون أنَّ كلَّ معرفةٍ، علميَّةٍ أو من أيِّ نوعٍ آخر، لابدَّ لها من أساس (ليس كونيًّا ولا متعاليًا) يبرِّرها، ويكون شرطًا لإمكانها أو وجودها، وإن اختلفوا في تحديد طبيعةِ هذا الأساس، فهو عند فيتنجشتين "شكل حيـاة" (Forme of life) يظهـر في ألعـاب اللغـة، وعنـد هيـدجر "العـراء" (Lichtung) إلاَّ تنكـشف الكائنـات عـلى نحـوٍ بعينـه. وعنـد كـوهن "النَّموذج" (Paradigm). وعند سيرل الخلفيَّة العميقـة والخلفيَّـة المحلّيَّـة (Deep Background and the Local Background ...

لم تكنْ لتحدث لولا أنَّ بعضَ المفكِّرينَ قرَّروا
ألّا يظلُّوا سجناء بعض القواعد المنهجيَّة
"البديهيَّة" أو أنَّهم خرقوها عن غير قصدٍ.
وهذه الفكرة هي إحدى المكتسبات البالغة
الأهميَّة حول تاريخ وفلسفة العلم[1].

ولا تتمُّ الغلبة لنظريَّة علميَّة على الأخرى بالحجَّة العقليَّة أو المنطقيَّة، ولكنْ كما يقول أحد مؤسِّسي العلم الحديث ماكس بلانك:

نادرًا ما يشقُّ تجديد علميٌّ مهمٌّ طريقَهُ
بالانتصار تدريجيًا وكسب معارضيه إلى
جانبه... الذي يحدث هو أنَّ معارضيه
يموتون تدريجيًّا، والأجيال الصَّاعدة تعتاد
الفكرة من البداية[2].

(1) Paul Feyerabend: Contre la méthode. Seuil 1979 p 20.

(2) "An important scientific innovation rarely makes its way by gradually winning over and converting its opponents. ... What does happen is that its opponents gradually die out and the growing generation is familiarized with the idea from the beginning". Max Planck: The Philosophy of Physics، trans. W.H. Johnston، W.W. Norton، New York، 1936. Repr. 1963. p 97

يذكر هيلاري بوتنام في آخر محاضرة ألقاها بجامعة هارفارد قبل تقاعده: "To think with integrity" لقاءه بالفيزيائيِّ جيرالد هولتون، الذي =

ما يذهب إليه كلٌّ مِنْ كون وفايرباند، هو أنَّ الانتقالَ من نظريَّةٍ علميَّةٍ إلى أخرى يتمُّ بطفرةٍ، وليس بمناظرة يُحشر لها أعلام الفريقين وتنتهي بالضَّربَةِ القاضيةِ. كما قد يتصوَّر مَن قَدْ يَدَّعِي وجود وصفٍ موضوعيٍّ واحد للعالم، ومن ثَمَّ وجود نظريَّة علميَّة وحيدة تكـون عباراتها مطابقة لما عليه هذا العالم الموضوعيّ. ما يقوله الفيلـسوفان هو أنَّ العلماءَ الذين يعملون وفـق نظريَّـات مختلفـة "يعيـشون" في "عوالم" مختلفة، تتحـدَّد عنـد الأوَّل بـالأنموذج paradigm وعنـد الثَّاني بالتَّقليد[1].

1-2-2 اللسانيَّات والإناسة

بيَّنَ اللسانيُّ الدّنماركيُّ Hjelmslev في كتابه العمدة "مُقـدِّمات لنظريَّة في اللغة: 1956" أنَّ التَّقابُل الشَّهير بين الشَّكل والمـضمون أو التَّعبير والدّلالة –ومن ثَمَّ اللغة والفكر– ليس بالوضوح الـذي يبدو عليه، فالتَّعبير (أصوات الكـلام أو حـروف الكتابـة) ليـستْ أوعيةً تَصُبُّ فيها المعاني (الفكر)، فما "تقوم" به اللغة أكثر من ذلك. إنَّها تقوم بتقطيع العالم الطَّبيعيِّ بما يتناسـب مـع خـصوصيَّةِ علاقـةِ النَّاطقين بها بمحيطهم. فقد تجدُ في لغةٍ عباراتٍ غير قابلة للتَّرجمة في

- أخبره أنَّه سأل بلانـك لماذا قبـل نظريَّـة أينشتاين، وقـد كانـتْ هنـاك تحـويلات لـورونز وبوانكاريـه؟ فأجـاب: لأنَّهـا كانـت أكثـر جاذبيَّـة! (المحـاضرة منـشورة بــ: The Harvard review of philoophy VIII 2000 p11) ومنشورة على موقع الجامعة بالشَّبكة الدَّوليَّة.

(1) Paul Feyerabend: Adieu la Raison. Seuil 1989. p 284.

لغةٍ أخرى؛ لأنَّ لها علاقةً بمحيط وتجربة النَّاطقين بها، كما هو الأمر بالنِّسبةِ للأسماء المختلفة والتَّوصيفات التي قد تجدها مثلًا للنَّاقةِ في بيئةٍ صحراويَّة أو في فرنسا أو الهند، والتي لا علاقةَ لها بالمظهرِ الخارجيِّ للنَّاقةِ؛ لأنَّ الدَّافعَ إلى هذه التَّوصيفات المختلفة مَرَدُّه إلى التَّوظيفاتِ المختلفة والانتظارات المشروطة بالمحيط وإكراهاته. كما يسوق هيلمسليف مثال التَّقسيمات المختلفة لطيف الألوان من أمّةٍ لسانٍ مخصوصٍ إلى أخرى، ويمتدُّ الاختلافُ في تمثُّلات العالم إلى المفاهيم المجرَّدة، فتجد لغاتٍ لا تميِّز إلَّا المفرد والجمع، وأخرى تضيف المثنَّى، والأمر نفسه بالنِّسبةِ للأزمنةِ، ويمتدُّ الاختلاف حتَّى للتَّركيب النَّحويِّ[1].

ويذهب بنيامين لي وورف أبعدَ من ذلك؛ فيقرِّر أنَّ كلَّ لغةٍ تعكسُ وتحملُ رؤيةً مخصوصةً للعالم، فلا يرى أهلها إلَّا ما تسمحُ به، ولا يعقلون أو يجزِّؤون إلى وحدات، أو يدركون الواقعَ الفيزيائيَّ إلَّا عَبْرَ منظومةٍ من العلاقات المحدَّدة بقوانين لغتهم (التي هي بدورها مخصوصة. ومن ثَمَّ غير كونيَّة)[2]. ويضربُ

---

(1) انظر:

A.henault: les enjeux de la semiotique.puf1979 p 21

umbrto eco : le signe. edition labor 1980 p 127

George Mounin : Clefs pour la linguistique

(2) B. L. Whorf : Linguistique et anthropologie. (1956). Denoël. 1969.

اللسانيُّ والفيلسوف الإيطاليّ أ.إيكو[1] مثلًا لذلك بالدَّال "ثلج"؛ إذْ نجد في لغةِ الإسكيمو أربعةَ كلماتٍ للإحالة على هذا الذي لا نراه نحن سوى أبيضٍ متَّصلٍ ومنسجمٍ. ومن ثَمّ لا نحيلُ عليه بغير كلمةٍ واحدةٍ في الوقت الذي يرى الإسكيمو أربعةَ أشياء مختلفة (ليس من ضمنها طبعًا "ثلجنا").

3-2-2 نظريَّة الجشطالت والظَّاهراتيَّة (الفينومينولوجيا)

قد يبدو وكأنَّنا مع علم نفس الإدراك والفينومينولوجيا قد ابتعدنا عن المنعطف اللسانيّ، ولكنَّ البحثَ اللغويَّ كان حاضرًا في واحدٍ من أهمّ كتبِ رائد الفينومينولوجيا "أبحاث منطقيَّة"، وبلغَ أوجَّهُ في كتابات تلميذه ومساعده هيدجر.

إنَّ أوَّلَ ما ينبني عليه التَّصوُّر الأداتيُّ للغة، والذي يراها لباسًا للفكرِ يحفظ هيكله، ولا يؤثّر في ماهيَّته، هو تصوُّرٌ للوعي يراه نظرًا في الكائن موحَّدًا ومفصولًا عن أيَّة غايةٍ. وإحدى أكبر إسهامات مؤسِّس المنهج الظَّاهراتيّ هوسرل هي أنَّه بيَّنَ أنَّ الوعيَ قصديٌّ بطبعه، فلا وجودَ لوعيٍ بالمطلق، ولكن "كلُّ وعيٍ هو وعيٌ بشيءٍ ما[2]"؛ لأنَّ كلَّ وعيٍ هو قصدٌ مخصوصٌ جهة موضوعٍ ما[1]، وتأتي

---

(1) المصدر السَّابق لأمبرتو إيكو. ص 205.

(2) يقول شارل ساندرس بيرس إنَّ عمليَّة إنتاج الدّلالة موجَّهة ناحية الفعل، وأنَّ الفكرة التي نكوّنها عن شيءٍ ما، ما هي إلَّا مجموع ما نتصوَّر من التَّأثيرات (أو الأغراض) الممكنة انطلاقًا من هذا الفعل. انظر:

F. Armengaud : La pragmatique. PUF 1985 p4 .

هنا نظريَّة الجشطالت؛ لتُخرجَ من الظَّاهراتيَّة كلَّ إلزاماتها بتحليلها لطبيعة الإدراك.

إنَّ الإدراك كالوعي، ليس نظرًا في الأكوان مستقلًّا عن كلِّ مُسبق تربيةً كانَ أم إشراطًا أم قالبًا تصوريًّا. إنَّ أيَّ إدراكٍ كما تؤكِّد نظريَّة الجشطالت ليس تركيبًا لمعطيات حسيَّة جاهزة، ولكنَّه محكومٌ في كلِّ المستويات بحقلٍ عناصرُهُ مترابطةٌ فيما بينها؛ بسبب كونها مدركةً كمجموع[2]: جشطالت، أي كيانًا مكوَّنًا من شكلٍ وأرضيَّةٍ، فرقعة الشَّطرنج لا ندرك مربَّعاتها السَّوداء معزولة؛ وذلك لأنَّها لا تبرز كمربَّعات (شكل) إلَّا على أرضيَّةٍ هي البياض. وهذه العلاقة بين "الشَّكل" و"الأرضيَّة" هي ما يفترضه مجال

= كما يمكن أنْ تدركَ ذلكَ في معيشكَ اليوميِّ: إذا كنتَ سائرًا في الطَّريق غارقًا في أفكارك لن تنتبه إلى ما حولك إلَّا بدافع أو غرض: ستلتفت ناحية وجه مخصوص؛ لأنَّك قدَّرت أنَّكَ تعرفه، أو ستلتفت عند سماع صخب... إلخ، لن تنتبه إلى "موضوعات" العالم من حولك إلَّا إذا برزت كقصد مخصوص لوعيك أو لإدراكك.

(1) يمضي هوسرل في التَّقليد الدِّيكارتي محاولًا إثبات جوهر للأشياء تدركه ذات متعالية عن المجتمع والتَّاريخ، تُدركه عبر ما يُسمِّيه بوتنام "منظور الإله"، ويردّه هذا الأخير مقرِّرًا أنَّه لا وجود لمنظور كهذا، وأنَّه لا توجد سوى منظورات فلان أو علَّان تعكس مصالح وأهداف توصيفاتهم ونظريَّاتهم (انظر فقرة 1سابقة).

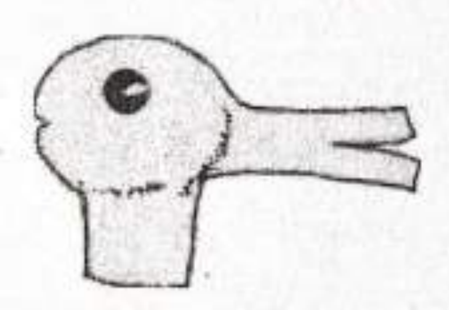
(2) J.Piaget : La psychologie de l'intelligence .Armand Colin 1967 p 64.

النَّظر. وبالإمكان دائمًا رؤية الرُّقعة مكوَّنة من مربَّعات بيضاء على أرضيَّةٍ سوداء. إنَّ الإدراكَ ليس عمليَّةً محايدة، ولكنَّه محكومٌ بقوانين تنظيميَّة كالتَّناظر كما بالتَّربية والإشراط[1]. وإنَّ تغيُّرًا في العلاقةِ بين عناصر المجموع المدرك يؤدِّي إلى تغيُّرٍ في العلاقة بين الشَّكْلِ والأرضيَّةِ. ومن ثَمَّ إلى تحوُّلٍ فيما يستدعيه هذا الإدراك من قولٍ أو عملٍ[2].

انظر إلى الشَّكلِ التَّالي، وَفَكِّرْ في البَوْنِ الشَّاسِع بين ما قدْ يُوحِي به متى أُدركَ كأرنبٍ، ومتى أُدْرِكَ كبطَّةٍ:

(1) ولنتذكَّر أنَّك قد تنظر إلى نفس ما ينظر إليه الطَّبيب في صورةٍ بالأشعة بعينين ثاقبتين، ولكنَّك بالتَّأكيد-إنْ لم تكن طبيبًا- لن تَرَ ما يراه! إنَّ العلماء لا يتعلَّمون معارف فقط، ولكن يمرُّون من تدريبٍ يكاد يكون إشراطًا يتعلَّمون خلاله كيف يستدلُّون، وكيف يلاحظون، وما ينبغي أنْ يلاحظوه. انظر كتاب توماس كوهن السَّابق ذكره، وكذلك:
Paul Feyerabend : Contre la methode .Seuil 1979.

(2) وقد بيَّنَ تاريخ العلوم، وكذا تاريخ الفلسفة كيف أنَّ تغيُّرًا في "بنية الإدراك" لمشكلةٍ فلسفيَّةٍ أو علميَّة يؤدِّي إلى تغيُّرٍ في موضوعات بحثهما وأسئلته، ويمكن ملاحظة ذلك في التَّحوُّل الذي طَرَأَ على الفلسفة واللغويَّات والإنسانيَّات بعد الانتقال من النَّموذج التَّعبيريِّ للغة (الذي عرضتُ بعضًا من قضاياه: البنية الأوَّليَّة للعبارة المنطقيَّة - كونيَّة العقل - تعالي الذَّات - الحقيقة كمطابقة) إلى النَّموذج التَّواصليّ (الذي عرفَ انطلاقته مع التَّداوليَّات).



4-2-2 التّداوليّات

فيتنجشتين

قد يبدو شيءٌ من الغرابةِ على عنوان هذه الفقرة؛ لأنَّ به "خرقًا" لأفق توقُّع القارئ الذي ينتظرُ أنْ يكونَ العنوانُ حقلًا معرفيًّا آخر. ولكنَّ الدَّافع إلى ذلك هو الأهميَّة الكبيرة والحاسمة لهذا الفيلسوف في الفكرِ الغربيِّ المعاصر[1]. يقولُ أحدُ

(1) الذي "يختزله" بعض كُتّاب الفلسفة عندنا كسلوكيٍّ آخر في تصنيفيَّةٍ عقيمةٍ كعادة "الكتابة" الفلسفيَّة عندنا، فاستدلالات فيتجنشتين بخصوص ألعاب اللغة شبيهة بحجج واطسون؛ فهو بهذا سلوكيٌّ آخر، ثمَّ هو بأسئلته وضعيٌّ منطقيٌّ، وهو مرَّة أخرى براغماتيّ على طريقة بيرس. وبهذه الطَّريقة يوضع على الرَّفِّ فيلسوف لا تكاد تجد مؤلِّفًا فلسفيًّا في الغرب كلِّه باختلاف منازعه لا يستند إليه، أو لا يبني منزعه من خلال محاورته أو نقده ومناقضته. (انظر في التَّصنيفيَّة المذكورة "درس الإبستمولوجيا" عبد السَّلام بن عبد العالي وسالم يفوت. دار توبقال 2001 ص79-103). وتكاد في هذا الكتاب لا تتعرَّف على فيتجنشتين صاحب "الرِّسالة" و"البحوث"؛ فهو ليس سوى ماخيٌّ (نسبة إلى ماخ)، ووضعيّ جديد، وبراغماتيّ وسلوكيّ! (الغريب أنَّ الخصمَ الأكبرَ للسُّلوكيَّة نعوم تشومسكي يضع فيتجنشتين على رأس قائمة مَن تأثَّر =

المتخصِّصينَ في فيتنجشتين:

"لقدْ مَرَّتْ خمسون سنةً على وفاة فيتنجشتين. ومنذ ذاك الوقت، والبحوث حول أعماله تتكاثر كما لم يحصل إلّا نادرًا لفيلسوفٍ آخر"[1].

ويرجع ذلك إلى كَوْنِ كتابِهِ الأوَّل "رسالة منطقيَّة فلسفيَّة"[2] كان المصدر الأساس للمدرسة الفلسفيَّة المشهورة بحلقة فيينا. كما أنَّ فلسفته الثَّانية التي مثَّلها بالأساس كتابُه "بحوثٌ فلسفيَّةٌ" كان وراء فلسفة التَّحليلِ اللغويِّ. وبذلكَ يكونُ الملهِمَ، إنْ لم يكن المؤسِّسَ للفلسفتينِ الأكثر تأثيرًا في الفِكْرِ الغربيِّ المعاصِرِ: الوضعيَّةُ المنطقيَّةُ والتَّحليلُ اللغويُّ.

جاء فيتجنشتين إلى الفلسفة من الهندسة والرِّياضيَّات. وكان

- بهم أثناء صياغته للنُّسخة الأولى من نظريَّته في النَّحو التَّوليدي، انظر كتابه: "Nouveaux horisons dans l'etude du langage et de l'esprit": STOCK 2005 P283 أو الأصل الانجليزيّ New Horizons in the Study of Language and Mind: cambridge University Press 2000 p132) وتلك مشكلة ما يُسَمَّى بالفلسفة عندنا إنَّها تضع التَّصنيفات مكان الفكر، ويصبح الأخير مجرَّد خانات، وأنْ تتفلسَف يعني أنْ تضعَ الفيلسوف "المدروس" في الخانة المناسبة!

(1) Wittgenstein : François Schmitz. Les Belles lettres 1999 p161.

(2) وهو الكتاب الوحيد الذي نشره أثناء حياته.

للقائه بمؤسّسَي المنطق الحديث جوتلوب فريجة وبرتراند راسل الدّور الحاسِم في هذا المنعطف. كما سيظلُّ للأوّلِ على الخصوص التّأثير الأكبر في "فلسفتيه" الأولى والثّانية، وفي الفلسفةِ الأنجلوساكسونيّة على العموم[1].

فبعد أنْ حاولَ حلَّ مشكلات الفلسفة مرّة واحدة وإلى الأبد بكتابه الشّهير "رسالة منطقيّة فلسفيّة"[2]، وذلك بوضعِهِ لنظريّةٍ في اللغةِ والدّلالةِ تجعلُ من الفِكْرِ المعبّر عنه في اللغة، صورةً للواقعة وتجعلُ الدّلالة مرتبطةً بمطابقةِ العبارةِ لما عليه الحال في العالم[3]. وكما ربط المعنى بشروطِ الصِّدْق على مذهب شيخه فريجه، وافترض الوصفَ الوظيفةَ الأساسيّة للغة الطّبيعيّةِ، سيعود بعد

---

(1) جوتلوب فريجة نموذج آخر لفيلسوف مجهول تقريبًا للقارئ والكاتب العربيين، لكنّه يُعَدُّ أحد أعمدة الفلسفة الغربيّة المعاصِرَة، وخاصّة في حقل الدّراسات المتعلّقة باللغة، ومؤسّس فلسفة اللغة المعاصِرة بلا منازع، يَعُدُّه الفيلسوف الأمريكيّ جون سيرل أهمَّ فيلسوفٍ ألمانيٍّ بعد إيمانويل كانط (ذكر ذلك في محاضراته في فلسفة اللغة بجامعة كاليفورنيا في بيركلي، حيث يُدَرِّس لأزيد من نصف قرن. المحاضرة الأولى لخريف 2010).

(2) Tractatus logico-philosophicus.

(3) إنَّ أيَّ محاولةٍ لبسط القولِ في هذه النّظرية ستمضي بنا إلى بحثٍ مستقلٍّ. وسأكتفي بالإحالة على كتاب فيتجنشتين: "رسالة منطقيّة فلسفيّة" ترجمة عزمي إسلام، وإلى كُتُبٍ عنه سأشير إليها تباعًا.

حوالي العقدين لينتقدَ نظريَّتَهُ التّصويريَّة في الرِّسالة[1]، في كتابٍ نُشِرَ بعد وفاتِهِ. وانتهى إلى أنَّ ما ظنَّه إنجازًا لمؤلِّفه، أي وصفه لكيفيَّة نشوء الدّلالة في العبارةِ، وحصره المعنى في شروط الصّدق[2]، لا يصحُّ في سائر استعمالاتِ اللغة. كما قام بمراجعةِ أهمِّ أفكار "الرِّسالة" في كتابٍ سيتحوَّلُ بدورهِ إلى واحدٍ من كلاسيكيَّاتِ الفلسفةِ المعاصرةِ، وهو "بحوث فلسفيَّة"[3]، ذاهبًا إلى أنَّ النَّاسَ لا يستعملون لغتهم فقط لوصف العالم الخارجيِّ[4] كما أنَّ تجلّيات اللغة المتعدِّدة لا يمكن معالجتها جميعًا بمصطلحات الصِّحَّةِ والخطأ.

يبدأ فيتجنشتين "بحوثه الفلسفيَّة" باقتباسٍ من أوغسطين يشرح فيه الأخير كيفيَّة تعلُّمه للكلام، ومفاده أنَّ تعلُّم اللغة يرجع

---

(1) لا يسمح المكان بعرض النَّظريَّة التَّصويريَّة للغة في "رسالة منطقيَّة فلسفيَّة"، وإنْ كنَّا نودُّ ذلك لما في الأمر من مناسبةٍ لبعض ما نريد بيانه.

(2) للتَّمثيل لذلك ببعض تبسيطٍ يمكن ملاحظة العبارة "حضرَ زيد وعمرو" ما يجعل هذه العبارة ذات معنى هو إمكانات صدقها أو شروطه: فهي صادقة إذا حضر الاثنان معًا، وخاطئة في الحالات الأخرى، ولكنَّ العبارة "غدًا ستمطر السماء، أو لن تمطر" لا تقول شيئًا، ولا معنى لها؛ وذلك لغياب شروط الصِّدق (ذلك أنَّها صادقة دائمًا).

(3) تقول عنه موسوعة الشَّبكة الدَّوليَّة الشَّهيرة wikipedea " يُعَدُّ (بحوثًا فلسفيَّة) من قبل الكثيرين... أحد أهم الأعمال في القرن العشرين إنْ لم يكن في جميع الأزمنة "انظر مادَّة" "Philosophical Investigations" بالموسوعة.

(4) Diego Marconi. op. Cite. Chapitre 20.

إلى ربطِ نطقٍ صوتيٍّ بشيءٍ خارجيٍّ، كأنْ ترى تفاحةً، وتسمع مَن هُمْ أكبر منك ينطقون بالدَّال "تفاحة". يقول أوغسطين في "الاعترافات":

"عندما يُسَمِّي مَن يكبرونني سنًّا أمرًا ما، ثُمَّ يتحرَّكون وفقَ ذلك نحو شيءٍ ما. أرى هذا ثُمَّ أُدركُ أنَّ ذلكَ الشَّيءَ كانَ يُدعى بالصَّوت الذي تلفَّظوا به عندما قصدوا الإشارةَ إليه. قصودهم كانتْ ظاهرةً بحركاتِ أبدانهم، كما يُفتَرَض في اللغاتِ الطَّبيعيَّةِ لسائرِ النَّاسِ: تعابير الوجوه، غمزات الأعين، حركات أجزاء الجسم الأخرى، ونبرة الصَّوت التي تُعبِّر عن حالتنا الذِّهنيَّة حالَ بحثنا أو حصولنا على شيءٍ ما أو رفضنا أو تجنُّبنا له. هكذا، عندما أسمعُ كلماتِ المرةَ تلوَ الأخرى، مستعمَلَة في مقاماتها المناسبة في جملٍ مختلفةٍ، أتعلَّمُ تدريجيًّا أنْ أفهمَ أيَّةَ أشياء يعنونها. وعندما أُدرِّبُ فمي على تكوينِ تلك العلامات، أستعملها للتَّعبير عن رغباتي الشَّخصيَّة"(1).

(1) In Wittgenstein L. (1986) Philosophical Investigations، 2nd edition, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell). p1.

يوجد في أصلِ نظـرةِ أوغـسطين هـذه، حـسب فيتجنـشتين، وكامنًا في اقتضاءات أغلب التَّأمُّلات التي تبتغيًا تفسير كيفيَّة اشتغال اللغة وطبيعتها، فكرةٌ مفادها أنَّ:

> لكلِّ كلمةٍ معنـى. وهـذا المعنـى متعلِّـق بهـذه الكلمـة. إنَّـه الـشَّيء الـذي تقـومُ هـذه الكلمة مقامه[1].

إنَّ اللغةَ من هذا المنظورِ مجرَّد قائمة لأسماء الأشياء في العالم من حولنا، ومن ثَمَّ فما تقوم اللغةُ بـه أساسًـا هـو التَّـسمية، لكـنَّ هـذا التَّصوُّر للغةِ لا يـستغرق كـلَّ مظـاهر اللغـة، ولا يفـسِّر اشـتغالها، ويضرب فيتجنشتين مثالًا توضيحيًّا في الفقرة نفسها[2]:

> "أُرسِل أحدُهم للتَّسوُّق، وأمـدَّه بورقـةٍ مكتـوب عليهـا "خمـس تفاحـاتٍ حمـراء". فيحمل الورقة إلى البائع. هذا الأخير سيفتح الورق ثُمَّ يبحـث في الطَّاولـة عـلى عيِّنـةٍ مـن اللون الأحمر أمامه ثُمَّ يبدأ في العَدِّ"[3].

ولكن كيف عَـرَفَ البقَّـال أيـنَ وكيـفَ يبحـث عـن الكلمـةِ

---

(1) نفس المصدر والصَّفحة.

(2) كلُّ كتابات فيتجنشتين تقريبًا هي على شكل فقرات مرقَّمة؛ ممَّا يجعـل مـن الصَّعب تتبُّع تسلسل الاستدلال في بعض الأحيان.

(3) نفس المصدر. الفقرة 1.

"أحمر" وما الذي ينبغي فعله بالعدد خمسة[1]. إنَّ على البائع أنْ يعرفَ الكثيرَ قبل أنْ يتصرَّفَ وفق ما يفعله. وكلُّ ذلك لا "تقوله" الورقة، ولا تصوُّر اللغة/ القائمة. هل تعلَّمَ البائعُ العَدَّ بطريق الإشارة إلى تفّاحات. وهل بالطَّريقةِ نفسها تعلَّمَ استعمالَ الورقةِ للتَّواصُل وتخيُّر اللون الأحمر؟ إنَّ ما هو مهمٌّ لتصرُّف البائع ليس هو معرفة معنى الدَّال "خمسة" مثلًا. وهو شاهدُ الاعتراض في مثال فيتجنشتين. فما الذي تُحيل عليه الخمسة في العالم من حولنا؟ وهل هذه الكلمة إنْ أحالت على شيءٍ تَدلُّ بالطَّريقةِ نفسها التي تدُلُّ بها كلمة تفَّاحَة، وكلا الكلمتين... هل تدلّان بالطَّريقةِ نفسها التي يدلُّ بها الدَّالُّ "حمراء"؟

> "لا شيء من هذا القبيل هو موضوع تساؤل هنا (إنَّ ما يهمُّ) هو فقط كيف تمَّ استعمال الكلمة "خمسة""[2].

يَسُوقُ فيتجنشتين مثالًا آخر يبدو مؤيِّدًا لتصوُّر اللغةِ/ القائمة، وحاصله أنَّ بنَّاءً في ورشةِ عملِهِ يقولُ لمساعده: "مطرقة!"، فيمدُّه الأخير بها ثُمَّ يقول: "طوبة!"، فيمدُّه المساعد بها، وهكذا... يبدو هذا المثال داعمًا ممتازًا لتصوُّر اللغة/ القائمة، لكن ما يُخفيه هو أنَّ هذا النَّوع من التَّوسُّل باللغة لا يصحُّ إلَّا في حالات مخصوصةٍ للاستعمال اللغويّ. إنَّه مجرَّد لعبةٍ من ألعاب اللغة كما سيقول

(1) ن. م. والفقرة.

(2) نفس المصدر والفقرة.

فيتجنشتين بعد ذلك. وحتّى في هذا المثال الذي تبدو فيه الكلمات وكأنّها تقوم مقام الأشياء التي تُحيل عليها، لا يستطيع تصوُّر اللغة/ القائمة تفسير وقائع المثال برمّتها. فالبنّاءُ عندما يتلفّظ بكلمة "مطرقة" يقومُ بأكثر من مجرَّدِ إظهارِ مهارتِه في القُدْرَةِ على التّعرُّف على مطرقة. وذلك جليٌّ في ردِّ فعلِ المساعد الذي لا يقوم بتهنئته على التّحقُّق بهذه المهارة. وإنّما يمدّه بالمطرقَةِ وهو أمرٌ غير مذكور في حيثيّات المثال. وعند التّأمُّل في الحالات التي ننطقُ فيها بأسماء الأشياء والأحياء من حولنا نلاحظُ أنّنا نقومُ بأكثر من مجرَّد الإعلام بمقابلات هذه الأشياء في ملكوت اللغة: عندما ترى شخصًا، فتنطق: "زيد!"، أو عندما تنظرُ من النّافذةِ، فتقول لزوجك: "سمك!"، أو عندما تلتفتُ للجالس بجانبك في مطعمٍ، وتهمس: "ملعقة!".

يتقدّم فيتجنشتين خطوةً في التّوضيح، فيذهب لمعقل هذا التّصوُّر ومصدره في آنٍ واحدٍ أقصدُ التّعلُّم الإشاريّ للغة، حيثُ تُعلِّم ابنك اسم الكرة مثلًا بالإشارة إلى كرة أمامكما، لكن كيف يستطيع الطّفل فهمَ حركةَ اليد قبل تمييز المشار إليه في حقل النَّظَر؟ في مرحلةٍ أولى ينظر الطّفل للإصبع بدل ما يشير إليه. وفي مرحلةٍ متقدِّمة من عمره ينظر للشّيء المشار إليه، لكن كيف سيميِّز بين الكرةِ وحقل المشار إليه بالإصبع: هل المقصود بالإشارة هو اللون أم الشّكل أم مادَّة الصُّنع أم غير ذلك...؟ إنَّ على الطّفلِ أنْ يُدرِكَ معنى الإشارةِ باليد قبل تعلُّم ما نستعمله لأجلها. وبعد أنْ يعرفَ معنى الإشارة... عليه أنْ يُدرِكَ مناشطَ الحياةِ المتعلّقة بها، وما

تُستعمل لأجله الكرة حتّى يستطيعَ تمييزهـا في حقـلِ رؤيـةِ المُشار إليه. سيكون الأمر أكثر تعقيدًا عند الإشارة للونٍ ما لتعليم الطِّفل معناه. فما الأحمر والأخضـر والأصفر بغير مفهـوم اللـون الـذي لا شيء في واقع الناس يجسّده بكلمةٍ واحدةٍ.

إنَّ تعلُّم اللغة بالإشارة يفترض معرفتها ابتداءً؛ كي تتعلَّم اسمَ شيءٍ ما عليك أنْ تعرفَ أوَّلًا ماهيَّة هذا المنشط المـسمَّى "تـسمية"، والغرض منه. ولكي تعرفَ لونَ شيءٍ ما عليـك أنْ تُـدرك مفهـوم اللون وهكذا... إنَّ تعلُّمَ لغةٍ ما يعني تعلُّمَ شكلِ الحياةِ التي نفختْ فيه الرُّوح، أنْ تقولَ لصاحبكَ إنَّ بيدقًا في الشّطرنجِ اسـمه الفـرس لا يعني أنَّه تعلَّمَ لعبة الشّطرنج. إنَّ عليه أنْ يعرفَ قواعـدَ تحريكه وتحريـك بـاقي القطـع عـلى رقعـة الـشَّطرنج[1]. وعنـدما تقـول لصاحبك "red" تعني "أحمر" في العربيَّة. فأنـتَ تفـترض معرفته بلغة بأكملها، وهي هنا العربيَّة. ولعلَّ مَن يعتقدُ في التَّصوُّر المبسوط في نصّ أوغسطين يعتقدُ في الطِّفلِ امتلاكَ لغةٍ سابقةٍ غير تلك التـي يُريد تعليمها له، ويعتقـد فيـه القـدرة عـلى التَّعـرُّف عـلى الأشـياء وتمييزها بتوسُّط تلك اللغة، لكنَّه فقط لا يستطيع النُّطقَ بعد[2].

(1) Wittgenstein L. (1986) Philosophical Investigations، 2nd edition، trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell). Aph 31.

(2) Wittgenstein L. (1986) Philosophical Investigations, 2nd edition, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell). Aph 32.

إنَّ ما تستهدفه اللغة بالأساس ليس هو الوصف أو التَّمثيل، ولكنَّها نشاطٌ إنسانيٌّ. ومن ثَمَّ، فالكلمات ليس لها معنى خارج ما تستعمل من أجله. إنَّ الاستعمالَ هو الذي ينفخ الرُّوح في العلامة[1]. والنَّاس لا يستعملون اللغة فقط لوصف العالم الخارجيّ[2]. وليستْ كلّ العبارات مستلزمة لشروط الصِّدْق لتنجحَ في تحقيق الغرض منها عند التَّلفُّظ بها. فاللغة "تدلُّ" (أو قلْ: تؤثِّر) بطرق متعدِّدة وغير قابلة للحصر، ومن الخطأ الاعتقاد أنّه بالإمكان وضع اليد على جوهرٍ للغة أو صياغة تعريف جامع مانع لها، أو تحديد سمة تنسحب على كلِّ تجلياتها. وإنَّ ما يجعلنا نعتقد ذلك هو تعميمٌ خادعٌ للحالات التي نعرفُ فيها الأشياء بتعريفها أو بالإشارة إليها. ويدعونا فيتجنشتين للتَّفكير في معنى "لعبة": ما الذي يوحِّد بين كرة القدم مثلًا وكرة السَّلَّة؟! هل هو الرِّبْح والخسارة؟ هل يوجد ربح أو خسارة في لعب طفلة بدميتها، أو في لعب طفل بكرَةٍ لوحده. الجواب طبعًا: لا... ولكن هذا لا يمنع من أنَّ الجميع يفهم ما معنى "لعبة" عند التَّلفُّظ بها. إنَّ ما يوحِّد جميعَ اللعب كما يشرح فيتجنشتين هو "تشابهات العائلة"[3].

(1) F. Armengaud : La pragmatique. PUF 1985 P28.

(2) Diego Marconi.op. Cite. Chapitre 20.

(3) الفقرة 67 من "بحوث فلسفيّة"، هذه الفكرة هي التي استلهمَ منها توماس كوهن مفهوم "البارادايم" paradigm.

T. Kuhn : The structure of scientific revolutions. The university of Chicago press 1962/1970 p44-45 .

فأنتَ قد تجدُ في عائلة واحدة إخوةً يتشابهون، ولكن لا تجد بالضَّرورة شيئًا يوحِّدهم جميعًا: فـ(أ) و(ب) يتشابهان في لون العين، و(ب) و(ج) في لون الشَّعر، و(ج) و(د) في بنية الجسد[1]، وهكذا. ولكن قد لا يوجد شيءٌ واحدٌ مشترَكٌ بين جميعهم. وكذلك مفاهيمنا وطرائق تدليل لغتنا بينها تشابهات عائليَّة، ولا وجودَ لشيءٍ يوحِّد بينها، ويكوِّن من ثَمَّ جوهرها. إنَّ النَّاسَ يستعملون الكلمات بطرق متعدِّدة تمامًا كاستعمالهم لصندوق من الأدوات. يقول فيتجنشتين في مكانٍ آخر:

"لقد قارنت دائمًا اللغة بصندوقٍ من الأدوات يحتوي على مِطْرَقة ومقصٍّ وأعواد ثقاب وصمغ... ليس صدفة أنْ يتمَّ جمع هذه الأشياء في مكانٍ واحدٍ - ولكنْ توجد اختلافات مهمَّة بين مختلف هذه الأدوات، واستعمالاتها بينها جوّ عائليٌّ ما- مع أنَّه لا شيءَ يبدو أكثر اختلافًا من مقصٍّ وصمغٍ"[2].

ويطلق فيتجنشتين على الخلفيَّة التي تهبُ الملفوظات معناها اسمَ "ألعاب اللغة"، وكلمة "ألعاب" تحيل على غياب جوهر

(1) ن.م والفقرة.

(2) L.Wittgenstein: Leçons et conversations Gallimard (1971) Edition 1992 p16.

موحّد لسائر استعمالات اللغة (كما رأينا مع كلمة "لعبة")؛ لذلك يقول شارحًا كلّ ذلك في الفقرة 23 من "بحوثه الفلسفيّة":

"الكلمة "ألعاب اللغة" هنا تهدف إلى التّأكيد على أنّ تكلُّم لغةٍ ما هو جزءٌ من فاعليّة (activity) أو من شكل حياة. تأمّل في تنوُّع ألعاب اللغة في الأمثلة التّالية وفي أخرى:

- إعطاء أمر أو طاعته.
- وصف مظهر شيء ما أو قياسه.
- إنشاء شيء من وصفه.
- إلقاء التّحيّة...".

ويلزم عن كلّ ذلك أمران في غاية الأهمّيّة، وهما:

- أوّلًا: العبارات التّقريريّة ليست هي المظهر الرّئيسيّ للغة، والوصف غرضٌ من بين أغراض أخرى لها لا تقلُّ أهمّيّةً عن تمثيل العالم أو وصفه.
- ثانيًا: لا توجد لغةٌ خارج أيّ اجتماعٍ بشريٍّ[1]. فأنْ تتكلَّم يعني أنْ تتَّبعَ قواعدَ مشتركةً بينك وبين المتكلّمين الآخرين داخل شكل الحياة المشترك، وإلا انعدمَ التّواصُل.

(1) F.Armengaud.op. cite. P27.

نظريّة أفعال الكلام

إنّ ألعاب اللغة عند فيتجنشتين غير قابلة للحصر كما يصرّح بذلك في الفقرة 23 من البحوث، ولكنّ فيلسوف أكسفورد جون أوستين سيذهب إلى إمكانِ حصرِهَا بتصنيفها وفق أغراضٍ عامّةٍ، فيما سيُعْرَفُ بنظريّةِ أفعالِ الكلام. لن يتكلّمَ أوستين عن ألعابِ اللغة، وإنّما عن أفعالٍ للكلام.

في كتابه الذي أصبحَ من كلاسيكيّات الفلسفة والتّداوليّات "كيف تصنع أشياء بالكلمات"[1]، وهو مجموعة محاضرات ألقاها بالجامعة الأمريكيّة الشّهيرة هارفارد عام 1955، ونُشِرَت بعد وفاته. لاحظَ أوستين وجودَ عباراتٍ لا تقومُ بوصفِ شيءٍ، ولا واقعة، وإنّما يُنجز المتلفّظ بها أفعالًا لا يستقيم الحكم عليها بمصطلحات الصّحّة والخطأ. فالقاضي عندما يقول: "رُفِعَتِ الجلسة"، لا يخبر الحضور أنّه رفع الجلسة، وإنّما هو قد قام برفعها فعلًا عندما نطقَ بهذه الجملة. كما أنّ الذي يقولُ عند ذبح العقيقة: "سمَّيْتُكَ محمّدًا" لا يخبر أحدًا بذلك، وإنّما بتلفّظِهِ ذاك قد قام فعلًا بالتّسمية[2]، سيُسَمّي أوستين هذه الأفعال، في مرحلة أولى، بالإنجازيّة مميِّزًا إيّاها عن العبارات التّقريريّة، لكنّه سيُلحِقُ الأخيرةَ

---

(1) "How to do thing with words".

(2) لإدراك ذلك تخيّل ما يكون ردّ فعل الحضور (أو ردّ فعلك) لو أنّ أحد الجلوس اعترض على القاضي قائلًا: "لا لم ترفع الجلسة!"، أو "كلّا لم تقم بتسمية الولد!".

بالأفعال الإنجازيَّة بعد أنْ بَيَّنَ عدمَ إمكان التَّمييز بينها. فكلُّ أغراض الكلام هي إنجازيَّة على الحقيقة، وما العبارات الوصفيَّة سوى حالةٍ مخصوصةٍ ضمنَ أفعال الخطاب الأخرى[1]. وسيحاول أوستين أنْ يحصرَ جميع أنواع الأفعال اللغويَّة في الكتاب المذكور، وسيكمل المهمَّة من بعده تلميذه الفيلسوف الأمريكيّ الشَّهير جون سيرل، خاصَّة في كتابه "أفعال الكلام"[2].

التَّداوليَّات

لقد كانت أعمال فيتجنشتين وأوستين من بين آخرين[3] وراء نشوء حقلٍ معرفيٍّ جديد سيعرف بالتَّداوليَّات يُعَدُّ الرُّكْنَ الثَّالثَ في دراسةِ اللغةِ بعد التَّركيبِ الذي يدرسُ العلاقةَ بين العلامات (النَّحو أو اللسانيَّات على طريقة دوسوسير، أو أندري مارتينيه، والوظيفيين عمومًا[4]). وعلم الدّلالة الذي يدرسُ علاقةَ العلامة بما تحيل عليه، والتَّداوليَّات التي تدرسُ اللغةَ في علاقتها بناطقيها وسياق التَّلفُّظ.

---

(1) J. L. Austin: How to Do Things with Words. oxford university press.

(2) Speech actes (1962).

(3) وآخرين كشارل ساندرس بيرس وموريس ورودولف كارناب، يمكن الرُّجوع لعرضٍ جيِّدٍ بهذا الخصوص إلى كتاب "فرنسواز أرمونجو" السَّابق ذكره.

(4) تشومسكي لا يرى ضرورةً لوجود علم الدّلالة؛ فمجال بحثها ينبغي أنْ يكون موضوعًا للسانيَّات (أي للنَّحو التَّوليديّ).

مع هذا الحقل المعرفيّ الجديد نجد أنفسنا أبعد ما نكون عن التَّصوُّر الأداتيّ للغة، والذي يعطي الوظيفةَ الوصفيَّةَ الأولويَّةَ، ومن ثَمَّ يُهيِّئ إمكانًا للحديث عن الوجود الموضوعيّ للعالم و"أشيائه"، ولكونيَّة العقل؛ ذلك أنَّ أيَّ دراسةٍ للغة يجب أنْ تستحضِرَ مفهومَين أساسيَّين هما:

الفعل: إنَّ وظيفةَ اللغةِ ليستْ مبدئيًّا ولا أساسًا هي تمثيل العالم، ولكنَّها إنجازٌ لأفعال.

السِّياق: لا يأتي القول من لا مكان، وإنَّما هو مستغرَقٌ بمكانٍ وزمانٍ وحالٍ ومقامٍ... أي كلّ ما هو لازم لفهم أو تقويم ما قيل[1].

ومن ثَمَّ كان لابد من التَّمييز في المقول بين الملفوظ الذي هو العبارة والتَّلفُّظ الذي يحيل على الفعل التَّخاطبيّ المراد إنجازه، وشروط نجاحِهِ التي تفترض عناصر لسانيَّة وغير لسانية، كالسِّياق والاقتضاء والتَّضمين... إلخ. بل إنَّ الفعلَ التَّخاطبيَّ يفترضُ مؤسَّسةً بكاملها: فليس من حقِّ أيٍّ كانَ أنْ يرفَعَ جلسةً بمجرَّدِ تلفُّظِهِ بالعبارة: "رُفِعَت الجلسَةُ". إنَّ هذا الفعل التَّخاطبيَّ يفترض المؤسَّسة القضائيَّة بكاملها، ولا يمكن تصوُّر إمكانه خارج مؤسسة من هذا النَّوع.

---

(1) F. Armengaud. op. cite p6.

"في المنظور التَّداولي، تُعَدُّ اللغة نوعًا من فعل، كلّ فعلٍ لغويٍّ (التَّسمية، الطَّرد من العَمَل، وكذلك الوعد والإثبات والسُّؤال إلخ) لا يمكن فصله عن مؤسسةٍ ما. تلك التي يفترضها هذا الفعل بمجرَّدِ إنجازه. عندما أعطي أمرًا، مثلًا، أضع نفسي في مقام الذي من حقِّه إعطاؤه، وأضع مخاطَبي في مقام الذي عليه تنفيذه، ولستُ في حاجة إلى التَّساؤل حول صلاحيَّتي إعطاء الأمر، ولكنْ بفعل تلفُّظي أتصرَّف وكأنَّ شروطَ هذا الفعل اللغويّ قائمة..."(1).

لا يمكن اختزال اللغة إذن إلى مجرَّد أداةٍ للتَّعبير، ولا إلى وسيلةٍ للتَّواصل؛ ذلك أنَّها:

"ليستْ فقط المكان الذي يلتقي فيه الأفراد، ولكنَّها تفرِضُ على هذه اللقاءات أشكالًا محدَّدة. إنَّها ليست – فقط – شرطًا للحياة الاجتماعيَّة، ولكنَّها نمطٌ من الحياةِ الاجتماعيَّةِ. إنَّها تفقد براءتها. وسنكفُّ عن تعريفها، على طريقةِ دوسوسير، كسنن code،

(1) D. Maingueneu : Nouvelles tendances de l'analyse de discours. Hachette 1987 p 19.

أي كأداة للتّواصُل، ولكن سنعتبرها كلعبةٍ، أو بشكلٍ أدقّ، كواضعة قواعد للعبة. واللعبة تستغرق تمامًا وجودَنا اليوميّ" [1]

إنَّ اللغة لا تحيا خارج الاستعمال، وكلُّ خطابٍ هو كلامٌ يتوجَّه به متكلِّم إلى مخاطَب، ومن ثَمَّ كان لزامًا على أيّ نظرٍ في الخطاب أنْ ينظرَ فيه من حيث افتراضه اجتماعًا بشريًّا، ومن ثَمَّ خلفيَّة كاملة من القيم والأعراف من جهة، ومن حيث استهدافه التَّبليغ والإقناع وتعديل السُّلوك، من جهةٍ أخرى [2].

وإذا كانَ التَّمييز اللسانيُّ "التَّقليديّ" بين اللغةِ والكلام، قد انبنى ابتداءً على تصوُّرٍ للكلام ينظر فيه "إبداعًا" فرديًّا خالصًا، فإنَّ فلسفة اللغة مع فريجة وفيتجنشتين وبيرس من بين آخرين. وكذلك التَّداوليَّات ومدارس تحليل الخطاب قد بيَّنتْ أنَّ ذلكَ ضربٌ من

---

(1) Oswald Ducrot : Dire et ne pas dire. Hermann 1991 p4.

(2) ومن غريب ما ابْتُلِيَتْ به ثقافتنا القبول "الواسع" فيها لتقسيم الجابري أنواع الخطاب (أو الأنظمة المعرفيَّة باصطلاحه) إلى بيان وبرهان، وكأنَّ بإمكان "الخطاب" (أي خطاب) أنْ ينسلَّ من سياقه وتاريخه، ثمَّ يدلُّ ويقنع مع ذلك. لا خطاب يدلُّ بغير خلفيَّة ومشترك بين المتخاطبين، حتَّى المنطق الصُّوريّ يفترض مسلَّمات النَّسق. (بل حتَّى القبليَّات التي كان يعتقد في صحَّتها خارج أيّ سياق كتحصيلات الحاصل لم يَعُدْ أمر صحَّتها القبليَّة محلَّ إجماعٍ بعد بحث ويلارد كواين الشَّهير: " Two Dogmas of Empiricism " (سبق ذكره).

الوَهم، وأنَّ كلَّ خطابٍ طبيعيٍّ يحمل في ثناياه ملامح اجتماعيَّته[1]، ولا أحد يستطيع ادِّعاء الصُّدور في القولِ عن غير جهةٍ، أو الحديث من منظور الشُّمول.

إنَّ الذي يتكلَّم أو يكتب لا ينطلق من فراغٍ، ولا يكلِّم فراغًا، وإنَّما يستعملُ لغةً يشاركه استعمالها غيره، ويتوجَّه بها إليه. وهو بهذا محكومٌ في كتابته أو قوله بأمورٍ نحصي منها:

- أنْ يقولَ ما يعتقده جالبًا اهتمامَ مخاطَبِه.
- أنْ يقولَ ما يعتقد أنَّ الآخرَ سيفهمه.
- أنْ يبني حجَّته بدلالة ما يتوقَّع من اعتراضات من غيره، وما يظنُّه مشتركًا من المعارف والمعتقدات بينه وبين هذا الغير.

إنَّ الآخر من هذا المنظور حاضرٌ في الخطابِ لا كمخاطَب فقط، وإنَّما كطرفٍ أساسيٍّ في توليد المعنى وإنشاء الخطاب. هذا النوع من الحضور للآخر في الخطاب هو ما يحدِّد سِمَتَه الحواريَّة. وآية وجود هذه السِّمَة في الخطاب هو آثارها الظَّاهرة فيه. ونحصي من هذه الآثار: الإضمار والاقتضاء والحجاج[2].

كلُّ ذلك يضعنا أبعدَ ما نكون عن تصوُّر اللغة المبسوط في أوَّل هذا البحث، ويحطُّ بنا الرِّحال عند ضرورة التَّدقيق في المصطلح وذلك موضوع الفصل التَّالي من هذه المقدِّمة.

(1) وقد بيَّنتُ بعضًا من تلك الملامح في الفصل السَّابق.
(2) Implicite، pressupose et argumentation.

وتحيين المعارف وحبْكِ الاستدلالِ بدل التَّعلق بمصطلحات لا تُغني بتكرارها عن كلِّ ذلك.

3-اللغة من المرآة إلى الحياة

لقد حاولتُ بالقَدْرِ الذي يَسْمَحُ به المكان أنْ أعرِضَ السِّياقَ، أو إنْ شئنا الدِّقَّة، سياقًا من ضمن سياقاتٍ[1] في الفكر الغربي، أدَّتْ إلى كشفِ ملامحِ تصوُّر اللغةِ الذي كان شرط إمكان لمقولات فلسفيَّة ملأت الدُّنيا، وَشَغَلَت النَّاس ردحًا من الزَّمان كـ"العقل الكونيّ"[2] و"الموضوعيّة"[3] و"الحقيقة". وتبيّن أنَّ كلَّ ذلك مبناه

(1) سينتهي التَّقليد الفلسفيُّ الذي دشَّنه الفيلسوف الألمانيّ نيتشه إلى الخلاصات نفسها بشأن مرآويّة اللغة وكونيّة العقل. ونجد امتدادات هذا التَّقليد الفلسفيّ عند ماكس فيبر في علم الاجتماع، وعند ميشال فوكو في الفلسفة، على سبيل المثال لا الحصر.

(2) ينبغي التَّذكير بأنَّ الكونيَّة التي يدعو إليها فيلسوف فرانكفورت الأشهر يوركن هابرماس -والذي يَعُدُّ نفسه سليل عصر الأنوار- يريد تأسيسها على إجماع العقلاء!

(3) استُعملتْ كلمة موضوعيَّة للإحالة على معانٍ مختلفة، وربَّما غير متقاربة، فالعبارة التَّالية مثلًا: "اشتغل أهل مدينة سلا بالصّيد لظروفٍ موضوعيَّة، وطوَّروا تقنيات الصّيد بمجهودٍ ذاتيّ" تُحيل فيها الموضوعيَّة على معنى أنطولوجيّ، أو بمعنى أكثر ألفة من هذا اللفظ المهول، تدلُّ على وجودٍ مستقلٍّ لظروفٍ بعينها جعلتْ السّلاويين يهتمُّون بالصّيد. وهي هنا الموقع الجغرافيّ على شاطئ البحر، فليسوا هم مَن وضع البحر على ضفاف مدينتهم، ولكنَّهم طوَّروا تقنيَّات الصّيد بمجهودات ذاتيَّة، أي غير =

على اعتقادٍ في وجود فكرٍ مستقلٍّ عن اللغة، وأنَّ غايةَ ما تقوم به الأخيرة هو إخراجه من الكُمُوْنِ إلى الشُّهود. ومن ثَمَّ كان الاعتقاد في وجودِ عالمٍ خارجيٍّ "موضوعيٍّ" أي قابلٍ للإدراك باستقلالٍ عن كلِّ غايةٍ أو منظورٍ. ولازمَ ذلك أنَّ هنالك حقيقةً واحدةً هي التي تطابق ما عليه حال العالم والأشياء، وأنَّ الاعتقاد في هذه الحقيقة ملزِمٌ لكلِّ النَّاس، كما أنَّ هذا الفِكْر وبحكم استقلاله عن عرضيَّة اللغة، وأحداث التَّاريخ يحكمه عقلٌ كونيٌّ واحدٌ عند جميع النَّاس، وفي كلِّ زمانٍ، وداخل أيِّ اجتماعٍ. وعليه وجب الخضوع لما يقرِّره هذا العقل، ليس فقط بشأن حالِ العالم "الموضوعيّ"، ولكن

= موضوعيَّة؛ لأنَّها غير مستقلَّة عن ممارساتهم الاجتماعيَّة ومهاراتهم الصِّناعيَّة وحاجيَّاتهم الاجتماعيَّة. كما أنَّ الموضوعيَّة تُستَعْمَل بمعنى الإجراءات الواجب اتِّخاذها لتخليص تجربة علميَّة؛ ممَّا قد يشوبها من آثار ذاتيَّة للمُجرِّب ولحواسِّه الممكِنِ وقوعها في السَّهو أو الزَّلل، كابتداع وسائل للقياس الكمِّيِّ، وتكرار التَّجربة من طرف أغيار وغير ذلك. كما أنَّ الموضوعيَّة في أغلب استعمالاتها تُفيد الحياد والعدل، كعدم مراعاة القرابة في التَّوظيف بدل الكفاءة، أو تغييب العواطف في تطبيق القانون، أو عدم الميل كلَّ الميل في التَّقويم أو الحكم لشنآنٍ واقعٍ بين طرفين... ولكنَّ المعنى الذي أقصده هنا، وأحيل عليه في كلِّ هذا المقال، والذي لطالما تَمَّ خلطه بالاستعمالات السَّابقة وغيرها، هو معرفيٌّ أساسًا، أو بمصطلح مهول آخر هو معنى إبستيمولوجيّ، أي مُتعلِّق بالمعرفة، أي بقدرتنا نحن على إدراك العالم باستقلال عن حاجاتنا ومصالحنا وثقافتنا ولغتنا وتاريخنا، وكذلك مستقلّ عن النَّظريَّات والأدوات التي نتوسَّل بها لمعرفة هذا العالم.

- ابتداءً - بشأنِ ما ينبغي أنْ يحكم سلوكَ النَّاس في معاشهم.

لقد تضافرت الحجج في الغرب، وتقاطعت عند خلاصةٍ واحدةٍ مفادها أنَّ اللغةَ ليستْ، ولم تكنْ يومًا أداةً بالأساس، لا للتَّعبيرِ ولا للتَّواصُلِ. وإنَّما هي نمطُ حياةٍ وشكل آخر من أشكال الفعل والتَّأثير في الآخرين، وأنَّ الذين يتكلَّمون لغةً مشتركةً لا يتقاسمون فقط أداةً للتَّعبير أو للتَّواصُل، وإنَّما يتقاسمون من خلال اللغة، وبها تقاليد في السُّلوك ومعارف للنَّظَرِ ومنظورات في التَّوصيف...

ولا مجالَ لأيِّ ادِّعاءٍ بمعرفة متحرِّرة من أيِّ سيَاقٍ أو منظور، ولا وجودَ لعقلٍ كونيٍّ يُدْرِكُ الأشياءَ في ذاتِهَا، ويُقَرِّرُ ما يصلُحُ لسائر البَشَرِ، ومنْ ثَمَّ لا حقيقةَ لعقلانيَّةٍ تُنْسَبُ لهذا النَّوعِ من العقلِ؛ لأنَّ العَدَمَ لا ينسب له شيءٌ. وإنَّما تبدأ فاعليَّةُ العقلِ والمنطق والاستدلال داخل الحياة أيْ ضِمْنَ تقليدٍ وخيارات ومسلَّمات[1] لا يمكن التَّدليل عليها، أو نقضها إلَّا بالاستنادِ إلى خلفيَّةٍ أخرى،

(1) والمسلَّمة ليست هي البداهة، وقد يستهجن أنصار العقل الكونيِّ - وهو عند التَّحقيق حدس وعادة - أنْ يكونَ "الجزء مساويًا للكلِّ في عدد عناصره"، أو أنَّ "من نقطة خارج مستقيم يمرُّ أكثر من مستقيم يوازي هذا المستقيم"، أو "أنَّ جزيئات المادَّة قد تنتقل من مكانٍ إلى آخر دون سلوكِ أيِّ سبيل". والواقع أنَّ العبارة الأولى من أشهر نتائج نظريَّة المجموعات، والثَّانية مسلَّمة لإحدى الهندسات اللاإقليديَّة الأكثر خصوبة في التَّطبيقات النَّظريَّة للفيزيَّاء المعاصِرة، وثالث العبارات تصفُ الظَّاهرة الأساس في "ميكانيكا الكمِّ"!

ومن ثَمَّ إلى خيارات ومسلَّمات أخرى[1].

ما سقته في الفقرات أعلاه لا ينحصر في النَّتائج السَّلبيَّة التي بسطتها في هذه الفقرة، ولكن يتعدَّاها إلى تقرير نتيجةٍ أساسيَّة، مفادها أنَّ الحقولَ المعرفيَّةَ نفسها تكون محكومةً بسياقاتها وبالشُّروطِ التي جعلتها ممكِنَةَ "البروز" في خطابات أهلها[2]، ولا وجود لمعارف كونيَّة، أو لما يُسَمِّيْهِ البعضُ متاحًا إنسانيًّا، أو: فيضًا عن "اللوغوس" الكونيّ!

ولا ينبغي أنْ يفهمَ ممَّا ما ذكرته أنَّ لا تبادل للمعارف يحصل بين الثَّقافات، فهذا ما يحكم التَّاريخ ببطلانه، ولكنْ ما أريدُ بيانه هو

---

(1) حتَّى جون سيرل عندما أراد الانتصار لمفاهيم "العقلانيَّة" و"الموضوعيَّة" و"الحقيقة" لم يزدْ على أنْ أكَّد ما فصلته أعلاه! يقول في مقاله حول التَّعليم الجامعيّ والتَّقليد الفلسفيّ الغربيّ " Rationality and Realism، What is at Stake ":

There are endless debates in the history of Western philosophy about these issues. In my own view، for example، even objectivity only functions relative to a shared "background" of cognitive capacities and hence is، in a sense، a form of intersubjectivity. (Daedalus Vol. 122، No. 4 p 68).

(2) انظر "أركيولوجيا المعرفة" لفوكو (ترجمة سالم يفوت. المركز الثقافيّ العربيّ 1986) وكتاب فيرابانْد السَّابق ذكره، وكذا كتابه "وداعًا للعقل":

P.Feyerabend: Adieu la raison .Edition du seuil 1989.

أنَّ هذه المعارف الغربيَّة تردُ في الخطابِ العربيِّ المبشِّر بالحداثة كحقائق كونيَّة لا يكون العقل عقلًا إنْ لم يرجع إليها أو يرى ما تستشكله أهلًا للاعتبار، على الرغم من أنَّها معارف كان لها تاريخ وشروط مخصوصة جعلتها ممكنة في الغرب(1). وقد لا يوجد ما يبرِّر وجودهَا أو يقتضيه في الثَّقافة العربيَّة المعاصِرة خارج مقولات الكونيَّة، التي بيَّنَ الغربيُّون أنفسهم تهافتها. لقد "مَرَّتْ" إلينا تمامًا كما مَرَّتْ البَدْلَة وربطة العنق. وكان لهما عندنا المصير نفسه: زينة ومظاهر.

---

(1) وهي ليستْ محلَّ إجماع كما يريد إيهامنا مبشِّرونا الحداثيُّون، ففوكو يقول إنَّ "العلوم الإنسانيَّة" ماضية إلى زوال (الكلمات والأشياء). كما أنَّ هيدجر يربط وجودها بشكلٍ من أشكال تجلِّي الكينونة (التقنيَّة)، وهو شكلٌ مأساويٌّ، كما يرى، وضعَ الغرب والعالم في مأزقٍ لا يستطيع إخراجه منه إلَّا إله، كما قال في حواره الشَّهير مع دير شبيغل! والكلّ يعرف أنَّ هيدجر وفوكو من كبار فلاسفة الغرب المعاصرين! ولا أعتقد أحدًا يستطيع التَّشكيك في جدِّيَّتهما!

الفصل

الثاني

2

الخطَابُ

ربَّما كانت المنطقيَّات واللغويَّات المجالَ الأكثر خصوبةً ونتائجًا في الفكرِ الغربيِّ المعاصر. كما أنَّها المعارف الأقرب إلى الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة (التُّراث في الاصطلاح السَّائر!) فأوَّل ما نظرَ فيه علماء المسلمين هو اللغة. ولم ينساقوا وراء صياغة نظريَّات ومذاهب قبل تمحيص اللغة، "حاملةً" كلَّ ذلك. وقد كان فهمُ خطابِ الشَّارع قصدهم ودافعهم لذلك. ومن ثَمَّ بحثوا في خصائص العربيَّة وأنواع الدّلالة فيها. ولم يكن بحثهم لسانيًّا صرفًا يبحث في اللغة من حيث هي نسق مغلَق مكتفٍ بذاته كما عند دوسوسير كما لم يبحثوا في الدّلالة بتوسُّل مقولاتٍ في الدّلالة عامَّةً على طريقةِ التَّوليديين، ولكن بحثوا عن الدّلالة في الاستعمال الجاري لها عند العرب[1]، أي باصطلاح الغربيين، استحضروا البُعْدَ التَّداوليَّ في

(1) لابدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ النَّقدَ الأساسيَّ الذي وجَّهه نيتشه وفلاسفة التَّحليل اللغويّ والمناطقة بشتَّى منازعهم للفلسفة الغربيَّة كان هو وقوعها ضحيَّة اللغة؛ وذلك أنَّها لم تنظر في اللغة، ولم تميّز بين ما هو لغة وما هو عقل وشمول.

دراسة اللغة؛ ذلك أنّهم كانوا مدركين لواقع أنّ اللغةَ لا تحيا خارجَ الاستعمال، وكلّ خطاب هو كلام يتوجّه به متكلّم إلى مخاطَب. ومن ثَمّ كان لزامًا على أيّ نظرٍ في الخطابِ أنْ ينظرَ فيه من حيث افتراضِهِ اجتماعًا بشريًا، ومن ثَمّ خلفيّةً كاملة من القيم والأعراف، من جهة، ومن حيث استهدافه التّبليغ والإقناع وتعديل السُّلوك، من جهةٍ أخرى[1].

وإذا كانَ التّمييز اللسانيّ "التّقليديّ" بين اللغة والكلام، قد

(1) ومن غريبٍ ما ابْتُلِيَتْ به ثقافتنا القبول "الواسع" فيها لتقسيم الجابري أنواع الخطاب (أو الأنظمة المعرفيّة باصطلاحه) إلى بيانٍ وبرهانٍ، وكأنَّ بإمكان "الخطاب" (أي خطاب) أنْ ينسلَّ من سياقه وتاريخه، ثُمّ يدلُّ ويقنع مع ذلك. لا خطاب يدلُّ بغير خلفيّة ومشترك بين المتخاطبين، حتّى المنطق الصُّوريّ يفترض مسلّمات النّسق. (بل حتّى القبليّات التي كان يعتقدُ في صحّتها خارج أيّ سياق كتحصيلات الحاصل لم يَعُدْ أمرُ صحّتها القبليّة محلَّ إجماع بعد بحث ويلارد كوين الشّهير: " Two Dogmas of Empiricism " (سبق ذكره).

انبنى ابتداءً على تصوُّرٍ للكلام ينظر فيه "إبداعًا" فرديًا خالصًا، فإنَّ فلسفةَ اللغةِ مع فريجة وفيتجنشتين وبيرس من بين آخرين. وكذلك التَّداوليَّات ومدارس تحليل الخطاب قد بيَّنَتْ أنَّ ذلك ضربٌ من الوَهْمِ، وأنَّ كلَّ خطابٍ طبيعيٍّ يحمل في ثناياه ملامحَ اجتماعيَّة[1]، ولا أحدَ يستطيع ادِّعاء الصُّدور في القولِ عن غيرِ جهةٍ، أو الحديث من منظور الشُّمول.

إنَّ الذي يتكلَّم أو يكتب لا ينطلق من فراغٍ، ولا يكلِّم فراغًا، وإنَّما يستعمل لغةً يشاركه استعمالها غيره، ويتوجَّه بها إليه. وهو بهذا محكومٌ في كتابته أو قوله بأمورٍ نحصي منها:

- أنْ يقولَ ما يعتقده جالبًا اهتمام مخاطَبِهِ.
- أنْ يقولَ ما يعتقد أنَّ الآخر سيفهمه.
- أنْ يبنيَ حجَّته بدلالة ما يتوقَّع من اعتراضات من غيره، وما يظنُّه مشتركًا من المعارف والمعتقدات بينه وبين هذا الغير.

إنَّ الآخرَ من هذا المنظور حاضرٌ في الخطاب لا كمخاطَب فقط، وإنَّما كطرفٍ أساسيٍّ في توليدِ المعنى، وإنشاء الخطاب. هذا النَّوع من الحضور للآخر في الخطاب هو ما يحدِّد سمته الحواريَّة. وآية وجود هذه السِّمة في الخطاب هو آثارها الظَّاهرة فيه، ونحصي من هذه الآثار: الإضمار والاقتضاء والحجاج[2].

---

(1) وقد بيَّنْتُ بعضًا من تلك الملامح في الفصل السَّابق.

(2) Implicite ، pressupose et argumentation.

وسأفصّل القولَ في كلِّ واحدةٍ منها؛ لأنّها الحاضر الغائب في الخطاب العربيّ المبشّر بالحداثةِ: حاضرة لأنّها من طبيعة أيّ خطابٍ طبيعيٍّ، وغائبة لأنَّ أصحابَ هذا الخطاب يحاولون جهدهم إخفاءَها ليبدو الخطاب صادرًا عن العقلِ المحضِ، ومن ثَمَّ لتبرير كونيّةِ موضوعِ الدَّعوَةِ، وهو "الحداثة".

2-1 الإضمار

لا أحدَ يجادلُ في ملازمة الإضمار لكلِّ خطابٍ طبيعيٍّ، وذلك لأسبابٍ تمتدُّ بين حدَّي الاضطرار والاختيار، ولدوافع تطال المعرفةَ والأخلاق.

لقد بيّنت المحاولات اللسانيَّة المتعدِّدة لتحديد تعريفٍ جامعٍ مانعٍ لما هو المعنى الحرفيّ لجملةٍ أو ملفوظٍ ما، أنَّ الإضمارَ حاضرٌ يطلّ برأسه حتّى في الجمل والملفوظات الأكثر "بداهةً" و"حرفيَّةً" و"منطوقيّةً" من جهة دلالتها.

في معرض ردِّ جون سيرل[1] على الرَّأي القائل بإمكان الحديث عن المعنى الحرفيّ أي ذاك الذي يمكن نسبته لجملةٍ ما في "سياق منعدم" أي دون استحضار البُعْدِ التّداوليّ للدّلالة، يضرب مثلًا بعبارةٍ تبدو واضحةً، ويدعو إلى التّأمُّل في دلالتها دون اشتراط أيِّ سياقٍ، ومن ثَمَّ أيِّ مضمر، والجملة هي:

(1) J. Searl : Expression and meaning p 121.

(1) "القطّة فوق البساط"

والذي سيدركه القارئ مقصودٌ بالجملة هو أنَّ القطَّة تُلقي بثقلها في وضعيَّةٍ ما على البساط (مستلقيةً أو واقفةً...) ولكنَّ الجملة لا تحيل بمنطوقها حصرًا ولا ضرورة على هذا المعنى. قد تكون القطَّة معلَّقةً في الهواء (كما في حكايةٍ خرافيَّةٍ أو عرضٍ للكراكيز)، بحيث تفصلها مسافةٌ قصيرةٌ عن البساطِ، وتبقى جملتنا (1) مناسبة للدَّلالة على هذا الوضع، كما قد تكون القطَّة ملامسةً للبساط بجسمها دون أنْ تلقي بثقلها عليه (كأنْ تكونَ هي والبساط طائرين في الهواء)، وفي هذه الوضع كذلك تبقى جملتنا مناسبة للتَّوصيف. ولكنْ ما يجعلنا "نختار" الدَّلالة الأولى هو ما ألفناه دلالةً على الفوقيَّة، والذي يستحضرُ معرفتنا بالجاذبيَّة، كما يستبعد الحالات البعيدة عن الحدس المباشر، أي المبني على المألوف. فإذنْ حتَّى في أكثر الجمل "نصيَّة" يوجد مضمر يتكوَّن من المألوف والمعروف والمناسب.

كما أنَّ الإضمارَ ضروريٌّ في الحياةِ اليوميَّةِ، فتصوَّر لو كانَ عليكَ حينَ التَّوجُّه بالخطاب إلى عابرٍ تريد أنْ تسألَهُ عن مكانٍ ما، أنْ تُصَرِّحَ "بكلِّ" مضمرات المقام، ربَّما كانَ عليكَ أنْ تقولَ:

> "إنَّني سأسألُكَ، وتَوَجُّهي لكَ بالخطابِ يفترِضُ أنَّكَ عاقلٌ، وحتَّى لا يطول بنا الحديث في تحديد مفهومٍ للعقلِ، سأقول إنَّك قادرٌ على استخلاصِ قصدي من منطوقِ

الكلام، كما أنني أفترض أنَّ بإمكانك الفهم عنِّي، لأنك تعرفُ لغتي. وقد استنتجتُ ذلكَ من لون سحنتكَ ولباسك. كما أنني لا أستبعدُ معرفتكَ بالمكان الذي أقصده، كما أنني أفترضُ فيك استعدادًا لمساعدتي: سيِّدي أين يوجد مسجد السُّنَّة؟!".

والناظِرُ جهةَ المعرفةِ يجدُ أنَّ أيَّ حقلٍ من حقولها لابدَّ فيه من "قدرٍ" من الإضمارِ يَطَالُ الموافقةَ على آليَّاتِ التوسُّلِ لنوعِ المعرفةِ المطلوبة، ولأهليَّةِ موضوعاتِ هذه المعرفة للاعتبار، ولوجاهةِ كتاباتِ بعضِ المتخصِّصينَ وأهليَّتها للاستئناس أو الاستشهاد منظورًا إليها كسُلْطَةٍ مرجعيَّةٍ في هذا الحقلِ المخصوص.

كما يمكن تصنيفُ ما هو مضمَرٌ في الخطابِ لا إراديًا ضِمْنَ دائرة الاضطرارِ:

وهكذا عندما نرى عالم رياضيَّات من القرْنِ الثَّامِنَ عشَرَ، يعتقدُ أنَّ مِن المشروعِ، متى برهنَ على اتِّصال دالَّةٍ، أنْ يتحدَّث عن دالَّتها المشتقَّة، يستنتج مؤرِّخ العلوم أنَّ عند هذا الرِّياضيِّ اعتقادًا مضمرًا في أنَّ كلَّ دالَّةٍ متَّصِلَةٍ هي قابلة للاشتقاق[1]. وكذلك، كلَّما حاولَ كاتبُ حلَّ مشكلةٍ قَامَ بعرْضِهَا، بإمكان

(1) وهو اعتقادٌ خاطئ بالمناسبة (المؤلف).

القارئ دائمًا أنْ يقرَأ الافتراضَ المضمَرَ، الذي مفادُهُ أنَّ المشكلةَ تَمَّ طرحُها بشكلٍ سليم، وأنَّ الاصطلاحَ الذي استعملَ في صياغتها يُقدِّمُ توصيفًا صحيحًا لما عليه الحال. بشكلٍ عامٍّ يمكن البحث في كلِّ نصٍّ عن الانعكاس المضمَر لمعتقدات عصرٍ ما: أي أنَّ النَّصَّ لا يكون منسجمًا إلَّا بتكملته بهذه المعتقدات[1].

إنَّ المضمرَ "اللاإراديَّ" يغطِّي أكثرَ ممَّا قد نعتقدُ لأوَّلِ وهلةٍ، وإنَّ جزءًا كبيرًا ممَّا يُعَدُّ مُهِمَّةً لتحليلِ الخطابِ والإبستمولوجيا كما لحقولٍ معرفيَّةٍ أخرى، هو بالضَّبط نقل هذا المضمر من الكُمُون إلى الشُّهود، كما رأينا في مثال عالم الرِّياضيَّات. وإنَّ نظرةً سريعةً في الخطاب السِّياسيِّ والإعلاميِّ المعاصِر يلقي بعضَ الضَّوءِ على ذلك. فالاستعمال المعاصِر لمصطلحات اقتصاد السُّوق في هذا الخطاب يحيل على اعتقادٍ مضمرٍ في تماثُلِ حقلي السِّياسة والاقتصاد، وأكثر من ذلك "يدفعِ" إلى دائرة المضمر بعيدًا عن المساءلة والتَّشكيك رؤية مفادها أنَّ الممارسة السِّياسيَّة محلِّيًا ودوليًّا لا علاقةَ لها (ولا ينبغي أنْ تكونَ لها علاقة بواقع تكريس هذا الخطاب) لا بِقِيَمِ الصِّدْقِ أو العدالة أو غيرها، ولا بنماذج التَّواصُل أو التَّفاهُم أو ما يُسَمَّى بحوارِ الحضاراتِ، ولنتأمَّل لبيانِ ذلك الأمثلةَ[2] التَّالية:

---

(1) O. Ducrot : Dire et ne pas dire. Hermann 1991. P 13.

(2) الأمثلة مأخوذة من قناة الجزيرة: المثال الأوَّل بتاريخ 18 فبراير 2006، والثَّاني في 17 من نفس الشَّهر والسَّنة.

(1) إنَّ تصريحات ديك تشيني (حولَ تقدُّم القاعدة إعلاميًّا على الولايات المتَّحدَة) هي للاستهلاك المحلّيّ.

(2) على حماس أنْ تقومَ بتسويقِ رؤيتها السِّياسيَّة في الغرب.

إنَّ المثالين يفرغان كلًّا من التَّصريحات والرُّؤية من أيّ مضمونٍ "تواصليّ"[1] أو أخلاقيّ؛ لتبدو الصُّورة المضمرة للسِّياسة في هذا الخطاب في هيئةِ سوقٍ كبيرةٍ "يلعب" فيها الخطاب دورَ "البضاعة" المنذورة للاستهلاك حينًا، وأداة للدّعاية الإشهاريَّة في غالب الأحيان[2].

الاختيار: قد يكونُ الإضمارُ خيارًا للمتكلِّم يطلبُ به الإيجاز لما قد يكون عنده من علمٍ مسبَقٍ بما هو مشترك بينه وبين مخاطَبه (بفتح

---

(1) بما في ذلك الحديث عن "صدق" مضمون هذه التَّصريحات أو تلك الرؤية من عدمه.

(2) كما أنَّ نظرًا في بعض التَّعابير في مجالات مختلفة يخفي معتقدات قد لا تكون حاضرةً ضرورةً في أذهان أصحابها، فالاستعمال المكثّف لقولة "المجتمع الدّوليّ" وسياقاته تجعلنا نجزم أنَّ تحييناتها، وخاصَّة في الخطاب السِّياسيّ العربيّ تحيل بالأساس على الولايات المتَّحدة وأوروبا، مع أنَّ الدّلالة الظَّاهرة للمصطلح تحيل على دول العالم! كما أنَّ المضمر في مسألة التَّسلُّح النَّوويّ هو أنَّ أمريكا وأوروبا راشدين بما يكفي ليكونا مستأمنين على هذا السِّلاح، وغيرهما ليس أهلًا لحمل هذه "الأمانة". (روسيا والصِّين فلتتان وخطآن تاريخيَّان، تتحمَّل الثَّورتان البلشفيَّة والماويَّة جريرتهما).

الطّاء) من معارف. كما قد يكون وسيلةً للهرب إلى الأمام، كما يُقَال، فيُضمر المتكلّم سياق التّخاطب ما لا يرغب في أنْ يكونَ موضوعَ نقاشٍ أو أخذٍ وَرَدٍّ. وذلك أنَّ كلَّ منطوقٍ هو عُرْضَة للاعتراض والنَّقد، وأضمن سبيل وأيسرها لحمل المتلقّي على التّسليم لك بما تريد يكمن في أنْ "تدسّه" في ثنايا الخطاب بعيدًا عن ظاهر القصد، ومثال ذلك:

(1) إنَّ زيدًا زميلي في العمل، لكنّه صديقٌ.

إنَّ ما نخبر به هذه العبارة هو صداقة المتكلّم لزيد، ولكن ما يمرِّره في ثنايا القول هو حكم لم أو لا يريد جعله عرضَة للاعتراض أو المساءلة (أو أنّه جزءٌ من مجموعٍ ما يعتقده) وهو أنَّ

(2) "الأصلَ في الزَّميل ألَّا يكونَ صديقًا".

وهذا النّوع من التّضمين تكون له علامات معجميّة في الخطاب تشير إليه، أو تسمح باستنتاجه، والعلامة "الكاشفة" في مثالنا هي "لكنَّه" وآيَة ذلك أنَّ هذا التّضمين (2) ينسحب من دلالة عبارتنا (1) متى استبدلنا بـ"لكنَّه" حرف العطف "الواو":

(3) إنَّ زيدًا زميلي في العمل، وصديق.

وهذا الضَّربُ من التَّضمينِ هو أحد نوعي الاستلزام التَّخاطبيّ في اصطلاح فيلسوف أكسفور ب.غرايس، وهو الذي يكون موسومًا معجميًّا كما رأينا. والضَّرب الثّاني لا يتركُ أيَّ أثرٍ له في المنطوق، وسأعرض له بعد النَّظر في المثال التّالي الموسوم بالأداة "حتَّى":

(4) حتّى عمر أعجبه الكتاب.

تستلزم هذه العبارة أنَّ

(5) الجميع أعجب بالكتاب.

بل، وتحمل تضمينًا مفاده أنَّ:

(6) عمر صعب الإرضاء.

وكلا النَّتيجَتَين ليستْ في منطوقِ العبارةِ، فحاصلُ العبارةِ (5) هو أنَّ:

(7) عمر أُعْجِبَ بالكِتاب.

والاستلزامُ المتولِّد عن هذه الـ"حتّى"-التي جعلَتْ سيبويه يموت وفي نفسِهِ شيءٌ منها، وحقَّ لـه- قام بالباقي، أي بحمل المتلقّي بنوع إكراه، على التَّسليم بـ(6) و(7)؛ لأنَّ المضمونَ القضويَّ للعبارة[1] (4) وهو العبارة (7) لا يمكن استخلاصه إلَّا على "أرضيَّة" الاستلزامين (5) و(6).

كما أنَّ للإضمار فائدةً عجيبةً بالإضافة إلى ما أسلفتُ، وهي أنّه يسمحُ للمتكلِّم بأنْ "يتنصَّلَ" من مسؤوليَّة المقول، ويجعله في حِلٍّ من تبعاته؛ وذلك أنَّ هذا النّوع من التَّضمين لا يكون جزءًا من دلالة التَّعابير المستعمَلَة لتمريره، ولكنَّه ضربٌ من التَّلميح الذي يصلُ إليه المتلقّي بنوعٍ من الاستدلال؛ ولذلكَ يُسَمَّى استلزامًا

(1) أعني بالمضمون القضويّ هنا "الخبر" الذي تحمله العبارة، ويكون موضوعًا للتَّصديق والتَّكذيب.

تخاطبيّ[1]: فهو استلزامٌ تقريبيًا له من المنطق لاستناده إلى استنتاج[2] وهو تخاطبيٌّ؛ لأنّه ليس صوريًّا، ولكن ينبني على ما هو مشتركٌ بين المتخاطبين من معارفٍ وأعرافٍ ومسلّمات...

ومثالُ ذلكَ إرسالُ أستاذ رسالة توصية لزميلٍ لـه يطلب من قبولَ تأطير أحد الطُّلّاب في علم الحياة مثلًا، ولكنَّ الأستاذ الموصي لا يشير في التّوصية سوى إلى انضباطِ الطّالِب. والـذي سيستنتج هذا الزّميل هو أنَّ الطّالِبَ لـيس بـشيءٍ في علـمِ الحيـاة؛ ذلك أنَّ الأصلَ في المقالِ أنْ يكونَ مناسبًا لمقتضى الحال، والـذي يحيلُ هنا على موضوع الرّسالة، وهو طلبُ التّأطيرِ في علم الحيـاة، ومن ثمّ يُفتَرَضُ في الرّسالةِ الحديث عن مستوى هذا الطّالـب في تخصُّصه، والاستعاضة عن ذلك بتقريض ما ليس له علاقة مباشرة بموضوع الرّسالة يدفع إلى استنتاج أنَّ الطّالـبَ كـما أسـلفتُ لـيس بشيءٍ في

(1) وهي ترجمة د. طه عبد الرّحمن للمصطلح "implicature".

(2) لقد أصبحَ اسم فيلسوف أكسفورد الشّهير غرايس ملازمًا لكلّ حديثٍ عن الإضمار؛ وذلك أنّه جعلَ منها مادّة لبحوثه، واشتغل بها زمنًا محاولًا فهمَ الأسبابِ أو الآليّات التي "تجعلنا" نفهم من العبارة ما ليس جزءًا لا من التّعبير المستعمل، ولا حتّى من السّياق المباشِر في كثيرٍ من الأحيان. وقد انتهى إلى ردّ هذه الآليّات إلى "مبدأ التّعاون" الشّهير، والـذي يحدّد المسلّمات أو القوانين التي يسلك وفقها المتخاطبون "ضمنًا"، والتي يؤدّي خرق أحدها إلى انقداح استلزامٍ مـن "زنـاد" التّخاطب. ولكنَّ الذي يعنيني في هذا المقام ليس البحثُ في نظريّةٍ قد تروم دمجَ مظاهر خطابيّة متنوّعة، وتصنيفها وفق كلّ معقولٍ، ولكنَّ هدفي هو تسليط الضّوء على بعض هذه المظاهر بالقدْرِ الذي يسمح به موضوع هذا الكتاب.

تخصّصه، وأنّ الأستاذَ ربَّما امتنعَ عن التّصريح بذلك من باب اللياقة[1]. ولكن بإمكان الأستاذ الموصي دائمًا أنْ يتنصّل من تحمُّل مسؤوليّة هذا المضمر التّخاطُبيّ، بل وإلصاق تهمة سوء النّيّة بزميله إذا اقتضى الحال! لأنّ نصّ الرّسالة لا يحمل أيّ "أثر" لهذا المضمر، وكأنّ الأستاذ لم يردْ تحمُّل مسؤوليّة "كلامه" مباشرةً، فرهنه بحصافةِ زميلِهِ أو سوء نيّتِهِ!

2-2 الاقتضاء[2]

لا شكَّ في أنَّ الاقتضاء ضربٌ من الإضمار، وربّما هو أكثر

---

(1) F. Armengaud (1985).Op. Cite p 67. Et : Diego Marconi (1997). Ch. 26.

(2) اعتمدتُ ترجمة الدّكتور طه عبد الرّحمن للمصطلح "presupposition"، وينبغي التّنبيه إلى أنّ استعمال هذا المصطلح، وكذا فعل "اقتضى"، ومقابله "presupposer" يرد للدّلالة على "أنواع" أخرى من التّضمين في حالاتٍ عدّةٍ في التّقليد العربيّ القديم والغربيّ المعاصر؛ وذلك لغياب تعريف جامع مانع لـ"الاقتضاء"؛ وذلك لصعوبة تمييزه عن بعض أنواع الإضمار. انظر في صعوبة والتباس تحديد مفهوم الاقتضاء والاختلاف حول دلالته:

طه عبد الرّحمن: اللسان والميزان.

عادل فاخوري: علم الدّلالة عند العرب.

O. Ducrot : Le dire et le dit. Les éditions de minuit 1984.

O. Ducrot : Dire et ne pas dire. Hermann 1980.

A. Berrendonner : Eléments de pragmatique linguistique. Les éditions de minuit 1981.

أنواعه حضورًا في الخطابِ الطَّبيعيِّ؛ وذلك لضرورته لإنشاء القول، وكذا لقضائه أغراضًا خطابيَّة عدَّة، منها الإقناع والمباهاة والمراوغة والتَّمرير... ويُظْهِر التُّراث الكلاميّ وعلم المناظرة وعيًا ملفتًا للمسلمين بمظاهر خطابيَّة يَعُدُّهَا البعضُ اكتشافًا غربيًّا صرفًا، ومنها مختلف أنواع الإضمار بما فيها الاقتضاء.

ولعلَّ اهتمامَ المسلمين "باكرًا" باللغةِ كانَ وراء إبداعهم لمفاهيم في حقلِ الدَّلالة جعلوها موزَّعة على المنطوق والمفهوم، وينسحب المفهوم على كلّ ما لا نصَّ عليه في المنطوق، وإنَّما يدركُ باللزوم أو السِّياق أو غيرهما، كما أنَّ تقسيم البلاغيين للكلام إلى خبر وإنشاء "أقالهم" من عثرةِ تفضيلِ نوعٍ من القول عن غيره. وقد طالتْ تنظيراتهم الأخبار كما الإنشاءات، وتُعَدُّ تحليلاتهم لبعض أنواعها كالأمر، مثلًا، من أعظم ما أبدعَ في علم اللغة والتَّداول.

والخبر كما جاءَ في التَّعريف البلاغيِّ هو كلُّ قولٍ احتملَ الصِّدْقَ والكذبَ، بعكس الإنشاء الذي أدخلوا تحته الأمرَ والنَّهْيَ والاستفهامَ والتَّعجُّبَ، واصطلحوا على تسميتها بأغراض الكلام.

وعلى الجهة الأخرى من المحيط، كان التَّقليدُ الأوروبيُّ يقضي بإعطاء مكانةِ امتيازٍ للخبر كما أشرتُ إلى ذلك في الفصل الأوَّل. وعندما انبرى المناطقة إلى "تنقيح" اللغة لتناسب أغراض البحث العلميّ والمنطقيّ، كما كان يتصوَّره الرَّعيل الأوَّل، منهم (فريجه وراسل ووايتهيد)، وأخضعوا العبارات التَّقريريَّة للتَّحليل، وجدوا أنَّ من الأخبار ضربًا يهدِّدُ صرحًا آرسطيًّا يقومُ عليه المنطقُ في

نسختيه: الحديثة والقديمة، وهو القانونُ الثَّالثُ من قوانين الفِكْرِ أو العَقْل عند أرسطو: "الثَّالث المرفوع" وحاصلُه أنَّ أيَّ عبارةٍ إمَّا أنْ تكونَ صادقةً أو كاذبةً، ولا يوجد بين الحالتين بَيْن.

فالعبارة:

(1) أغلقَ زيدٌ البابَ.

إمَّا صادقةً أو كاذبةً، فزيد إمَّا أغلقَ البابَ أو لم يغلقه.

ولكنَّ الأمرَ ليس كذلك دائمًا، وسنضربُ لبيان ذلك مثالًا نستعيره من المنطقيِّ والفيلسوف الذي كان[1] وراء كلِّ هذه الشُّهرة والأهمِّيَّة التي يحظى بها الاقتضاء في التَّقليدِ الغربيِّ المعاصِر، الفيلسوف هو برتراند راسل، والمثال هو:

(2) ملك فرنسا الحالي أصلع.

يعلمُ الجميعُ أنَّ فرنسا لم تَعُدْ مَلَكِيَّةً منذ أكثر من قرنين. ويوجدُ على رأسِ دولَتِهَا رئيسٌ، ولكنَّ هذا لا يشفعُ لمبدأ الثَّالث المرفوع، فلو اعتبرنا العبارة (2) خاطئةً لَزِمَ عن ذلك – وبمقتضى مبدئنا السَّابق – أنَّ نفيها صحيحٌ، أي أنَّ:

(1) كان ج. فريجه أوَّل مَن أشارَ إلى الاقتضاء، وربطه بالبحث المنطقيِّ في مقالته الشَّهيرة "المعنى والمرجع"، عندما لاحظ أنَّ العبارة "مات كيلر في الفاقة" تقتضي التَّسليم بوجود كيلر، قبل البحث عن صدق مضمونها من كذبه، وفي اعتقادي يمكن أنْ نجدَ جذورًا لهذا المفهوم في التَّقليد الغربيِّ عند كانط في مقولته الشَّهيرة "الوجود ليس محمولًا" في معرض مناقشته لـ"الدَّليل الأنطولوجيّ".

(3) ملك فرنسا الحاليّ ليس بأصلع.

ولكن لا أحد سيجادلُ في كَوْنِ هذه العبارة ليستْ صحيحةً كذلك! فللحديثِ عن وجودِ شَعْرٍ على جمجمةٍ من عَدَمِهِ ينبغي أنْ يوجدَ صاحبها أوَّلًا.

لا يعنينا في هذا السِّياقِ الجدلُ الطَّويلُ الذي دَارَ بينَ راسل وفيلسوف أكسفورد شتراوس حول هذه المعضلة، والذي لا يزالُ مُستمرًّا إلى اليوم، وتكفي الإشارة في هذا المقام إلى أنَّ السِّمَةَ الأساسيَّة للاقتضاءِ هي أنَّه "يحضر" في القول كشرطِ صحَّةٍ له، مع بقائه في الظِّلِّ في مأمنٍ من أنْ يطاله النَّفي متى طالَ ما كان شرطًا لصحَّته، كما أنَّه يظلُّ مُثبتًا حتَّى عند تحويل "القول" الذي يحمله إلى صيغة استفهام.

وقد جعلت هذه الخاصيَّة من الاقتضاءِ وسيلة "خطرة" في ميدان التَّوسُّل بالخطاب. فأوَّل ما يحضر في ذهن المتلقِّي عند سماع القول أو قراءته هو موضوع الحديث، وليس ما يكون شرطًا لصحَّته. فالعبارة:

(4) قطَّةُ زَيْدٍ نائمةٌ.

تجعلكَ تستحضرُ حالَ النَّوم؛ لأنَّه موضوعُ العبارةِ، وأبعد شيءٍ عن ذهنكَ التَّفكيرُ في مقتضاها، وهو أنَّ:

(5) لزيدٍ قطَّةٌ.

وحتَّى نفي العبارة (4) أو تحويلها إلى صيغة استفهام يقتضيان التّسليم بـ(5).

(6) قطَّةُ زيدٍ ليستْ نائمةً.

(7) هل قطَّة زيدٍ نائمة؟

و"فاعليَّة" الاقتضاء ليستْ فقطْ في جعلكَ تسلِّمُ بوجود القطَّة، ولكن أيضًا في قدرتها على جعلكَ تُنْشِئُ الخطابَ "على شرط" هذا التَّسليم بعد ذلك! فحتَّى عند التَّشكيكِ في صحَّة الخبر بالنَّفي أو بالسُّؤال (كما في (6) و(7) يظلُّ المقتضى شرطًا "محايثًا" لقولكَ، يبقى عالقًا به، وشاهدًا على أثر مخاطِبكَ (بكسر الطَّاء) في خطابك. وربَّما يكونُ تسليمكَ به آيةً على تحقيقِ الملفوظِ هدفه، فقد يكون القصدُ من العبارة (4) هو جعلك تسلِّم، أو ربَّما التَّأكُّد من أنَّكَ تعلمُ بوجودِ قطَّةٍ عند زيد أساسًا، و"خبر" نومها من عدمه هو حصان طروادة الذي قامَ بتيسيرِ المهمَّة[1].

[1] في الحكايةِ القديمةِ عن ذكاء إياس القاضي نجده يستعمل هذه الخاصيَّة للاقتضاء لهذا الغرض: تقول القصَّة إنَّ رجلين وجدا كنزًا في مكان قفرٍ، فدفناه وتواعدا على أنْ يستخرجاه معًا في وقتٍ لاحقٍ، لكنَّ أحدهما أراد المال لنفسه؛ فاستخرجه في غفلةٍ من صاحبه. وعند ذهابهما لم يجدا شيئًا، فاشتكى المخدوع منهما صاحبه للقاضي إياس. ولما أنكر السَّارق فعلته، أمره القاضي بالجلوس معه في مجلس القضاء، وأمر صاحبه بالذَّهاب إلى المكان الذي دفنا فيه الكنز. ثمَّ استمرَّ القاضي في الحكم بين النَّاس، =

"بتقديم فكرةٍ في صورة مقتضى، أتصرَّفُ وكـأنّني ومخـاطَبي لا نـستطيع إلّا أنْ نقبلهـا. وإذا كانَ "الخبرُ" هو ما أُثبته بوصفي مـتكلّمًا، والتَّضمينُ هو ما أدعُ المستمعَ يـستنتجه، فـإنَّ الاقتضاءَ هو ما أُقَدِّمه كمشتَرَكٍ بين شـخصيَّتَيْ الحـوار... يمكـنُ القـولُ إنَّ الاقتـضاءَ يـتمُّ تقديمُه كمنتمٍ للـ"نحن" بخلاف الخبر الـذي يتحمَّله الـ"أنا"، والتَّضمين المتروكُ مسؤوليَّته للـ"أنت" "[1].

"إنَّ مضمونَ الاقتضاء مُقَدَّمٌ على هيئةٍ لا ينبغـي معهـا اعتبـاره موضـوعًا للخطـاب

= وبعد برهة توجَّه للسَّارق بالسُّؤال: "هـل يكـون صـاحبك قـد وصـل لمكان الكنز"، فأجاب: "لا أظنُّ ذلك لأنّه بعيد"، فانفـضحَ أمره. سؤال القاضي يقتضي التَّسليم بوجود مكان الكنز، وأيّ جواب على "موضوع" السُّؤال لابدَّ أنْ يبني على هذا المقتضى. وهدف القاضي هنا كما هو واضح ليس التَّحقُّق من وصول الرَّجل من عدمه (فهو لم يذهب أساسًا)، ولكنَّ الغرضَ هو التَّأكُّد من معرفة المتَّهم بمـضمون هـذا المقتضى؛ فهو لن يستطيعَ إنشاء القول ردًّا على سـؤال القـاضي دون هـذه المعرفة. (ينبغي الإشارة إلى أنَّ أيَّ تشكيك في المقتضى كأنْ يقول صاحبنا: "لكنّي لا أعلم مكانَ الكنز" هو "تذويب" للسُّؤال وتشكيك في "مشروعيَّته"، وليس ردًّا عليه).

(1) O. Ducrot (1984) p 20.

اللاحق، ولكن فقط بوصفِهِ الإطار الذي سيتطوَّر فيه هذا الخطاب"[1].

فالملفوظ[2]:

(8) **لقدْ كفَّ زيدٌ عن التَّدخين.**

يقتضي أنَّ زيدًا كان **يدخِّن**، ولكنَّ هذا المقتضى ليس هو موضوع الخبر، ولكنَّ موضوعه هو **إقلاعُ زيدٍ عن التَّدخين**، وكلُّ استطرادٍ في الخطابِ لا يمكن[3] أنْ يتَّخذَ موضوعًا له تدخين زيد؛ ولذلكَ لا تكون عبارات من مثل:

(9) **لذلك[4] كان مريضًا في السَّنَةِ الماضية.**

استطرادًا مناسبًا لأفق الانتظار الذي تحدِّده العبارة (8).

"(و) فيما يتعلَّق بالزَّوج سؤال/ جواب، فإنَّ مقتضى سؤالٍ ما هو العنصر المشترك بين كلِّ الأسئلةِ التي يسمح بها، لا وجود لأجوبة على سؤالٍ ما غير تلك التي تحافظ على اقتضاءاته... وهكذا يجبر الاستفهام المخاطَب

(1) المصدر نفسه ص 92.
(2) المصدر نفسه ص92.
(3) إلَّا نادرًا.
(4) أي لكونه كان مُدخِّنًا.

على استعادةِ اقتضاءات السُّؤال لحسابِهِ، (ومِن ثَـمَّ) بـالجواب مـن داخـل الإطـار الـذي تفرضه"(1).

فالسُّؤال الشَّهير لشكيب أرسلان:

(10) لماذا تأخَّر المسلمون؟

يقتضي أنَّ المسلمينَ قدْ تأخَّروا، وأيّ جوابٍ على هـذا الـسُّؤال لن يكونَ إلَّا داخل الحدود التي يرسمها هذا المقتضى، ولن يكـونَ موضوعه سوى أسباب هـذا "التَّـأخُّر" المفـروض إطـارًا للحـوار وشرطًا له. وأيّ تشكيكٍ في المقتضَى أو رفض له سيؤدِّي إلى الخروج من هذا الحوار والدُّخول في غيره.

ولعلَّ هذه السِّمة للاقتضاء، التي تجعلُ منه آليَّةً لتضييق مساحة الممكن في دائرة الخطاب، تفسِّر الاختلافـات المذهبيَّـة والفكريَّـة في الاجتماع البشريُّ وحتَّى التَّباين في أشكال المعرفة وتراتب القيم مـن أمَّةٍ إلى أخـرى؛ لأنَّ الاقتـضاءَ هـو مـا يحـدِّد إطـارَ "ضرب" مـن الخطاب، ويسمح باستمراره في حال "قبوله"، أو يؤدِّي إلى موته أو توليد خطابات تتَّحِد بالنِّسبة إليه، في حال التَّشكيك فيه أو رفضه.

(1) D. Maingueneau : Initiation aux méthodes de l'analyse de discours. Hachette. 1976 p 136.

3-2 الحجــاج

في أوائل الخمسينيَّات من القرن الماضي ظهرَ في الغرب كتابان كان لهما دورٌ كبيرٌ في بعثِ حركةٍ فكريَّةٍ غربيَّةٍ اتَّخذتْ من البلاغة موضوعًا للنَّظر والتَّأليف، الكتابان هما "بحث في الحجاج: البلاغة الجديدة"[1] للفيلسوف البلجيكي خاييم بيرلمان ومساعدته لوسي أولبرخت تيتيكا و"استعمالات الحجاج"[2] للفيلسوف الأمريكي ستيفن تولمان.

وحاصل ما يذهب إليه الكاتبان هو أنَّ الموقفَ التَّقليديَّ في الغربِ من البلاغةِ، والذي يختزلها إلى أداةٍ للتَّلاعُبِ بالعقول والمحسِّنات اللفظيَّة ينبني على تصوُّرٍ مغلوطٍ للخطاب الطَّبيعيّ، كما أنَّه من بقايا التَّصوُّر الأفلاطونيّ لماهيَّةِ الحقيقةِ. فقد كانَ أفلاطون يحتقرُ ما ليس ثابتًا عبر تحوُّلات العالم، وما ليس حقيقةً ملزمة لكلِّ العقول. ومن ذلك الآراء التي ليس لها من سندٍ سوى حججٍ رهينةٍ بقناعات المتخاطبين ومعارفهم المشتركة وقيمهم التي تعارفوا عليها، واعتادوا التَّقويمَ من خلالها، وبلاغتهم التي يخفُون خلفها

(1) Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (1958). Traité de l'argumentation – la nouvelle rhétorique. Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles. 1992.

(2) S. TOULMAN : The uses of argument. Cambridge university press. 1958.

هالات الشَّكُّ الملازِمَة لهذه الآراء. وقد عملَ ديكارت على تقويَةِ هذا التَّصوُّر، وأكَّدَ مذهب أفلاطون في ضرورة بناء "خطاب فلسفيٌّ" على صورة علم الرِّياضيَّات. وما يذهب إليه برلمان وتولمان على السَّواء هو أنَّ المنطقَ الصُّوريَّ لا يستطيع الحسمَ في مشكلات النَّاس واختلافاتهم. وعند التَّوجُّه بالخطاب إلى الغير ينبغي إقناعه ببيان أهليَّة الموضوع المراد التَّداول حوله للاعتبار، وذلك استنادًا إلى المشترك من المعارف والقيم. ولا مجال للحسم في هذه المعارف وتلك القيم بالرُّجوع إلى بداهات، ثُمَّ الاستدلال انطلاقًا منها بآليَّات صوريَّة تفيد اليقينَ. لأنَّ البداهات لا وجودَ لها في "العالم الحقيقيّ". فالمشكلةُ ليستْ في الرَّغبةِ في العَدْلِ والحقِّ والخيرِ، ولكن في تحديد الأولى منها بالاعتبار ابتداءً، ثُمَّ تحديد سبل التَّعرُّف على ما هو حقٌّ وعدلٌ وخيرٌ، ثمَّ بعد ذلك في تحديد سبل تحقيقه. وقد تبيَّنَ أنَّ المنطقَ لا صلةَ تجمعه بعالمنا الواقعيّ. وإنَّما هو خيارات تطال المسلَّمات وقواعد تحكم الاستنباط. والسَّبيل الأوحد لتواصل النَّاس وتفاهمهم هو التَّداول والتَّفاوض حول ما يختلفون حوله، وذلك بتوسُّل سبيل التَّدليل بالحجج المقبولة استنادًا إلى المشترك من المعارف والقيم بهدف الإقناع المفضي للعمل؛ ذلك أنَّ "الحقائق" ليستْ ماهيَّات ثابتة، وإنَّما هي إنشاءات مؤقَّتة وعمليَّة. كما أنَّ "الوقائع" التي هي مادَّة الحجَاج إنَّما مبناها على الملاحظة

والخبرة المحدَّدان بشكلٍ حياةٍ مخصوص[1]، وليستْ معطى في الطَّبيعة.

إنَّ حضورَ النُّزوع إلى اليقين والقطع في الخطاب الفلسفيِّ الغربيِّ لا تخطئه العين، فقد كان هَمُّ هذا الخطاب منذ أفلاطون هو التَّوصُّل إلى حقائق الأشياء وماهيَّاتها. وبعد ذلك استمرَّت محاولات الفلاسفة لإنشاء خطابٍ فلسفيٍّ يكون لمضامينه يقين مبرهنات الرِّياضة ولمناهجه صرَامة براهين المنطق.

وقد حاول ديكارت أنْ يبني هذا الخطاب على ما أسماه بالأفكار الواضحة بذاتها أو البديهيات، منطلقًا من أكثرها وضوحًا، وهي "وجود الذَّات"، التي صاغها في عبارته المشهورة "أنا أفكِّر إذن فأنا موجود"، ولكنَّ كانط سيستخرج من هذه البداهة ما يشكِّك في "بديهيَّتها". فديكارت لم يخضِع كلَّ شيءٍ للشَّكِّ كما ظنَّ؛ ذلك أنَّ التَّفكيرَ لابدَّ له من موضوعٍ يتفكَّر فيه، ومن ثَمَّ فإنَّ الفكرة الواضحة لديكارت تفترض "وجود" موضوع هو شرط اشتغال فاعليَّة التَّفكير. ومن ثَمَّ هو شرط إدراك وجودها[2]. ولكنَّ محاولات كانط - ومن حيث استهدفتْ إنشاءَ قولٍ يُفِيْدُ اليقينَ -

(1) انظر الفقرتين: من الفصل الأوَّل.

(2) وإذا نُظِرَ إلى عبارة ديكارت بوصفها قياسًا، فإنَّ صحَّته رهينة بالتَّسليم بحدِّه الأوسط "كلّ مفكِّر موجود".

جعلتْ من العالم المدرك ظواهرَ تتحدَّد بمقولات العقل. فما نراه ليس العالم كما هو، وإنَّما كما يتشكَّل عَبْرَ قوالبَ العقل بتوسُّط معطيات الحسِّ، ولكن ما بقي من أفلاطون وديكارت في مشروع كانط النَّقديّ هو كونيَّة المقولات. ومن ثَمَّ الأمل في إنشاء خطابٍ فلسفيٍّ على شرطِ الرِّياضيَّات. وقد استمرَّت المحاولات مع هيجل وهوسيرل، ثُمَّ في القرن الماضي مع مدرسة فرانكفورت التي كانتْ تنشد بعث الرُّوح في فلسفة الأنوار في اعتقادها في كونيَّة العقل وإمكان القطع في الخطاب الطَّبيعيّ كما في القولِ الرِّياضيِّ والمنطقيّ، وانتهى أبرز ممثِّليها اليوم يوركن هابرماس إلى "الإقرار" باستحالة إقامة الأخلاق على أساسٍ قطعيٍّ[1]. وكلُّ ما أصبحَ يطمحُ إليه مشروعه هو تحديد شروط كونية للتَّواصل، أو للفعل التَّواصليّ

---

(1) ومن ثَمَّ عدم إمكان المفاضلة بين أنماط السُّلوك وأساليب الحياة على أساس ادِّعاء بكونيَّة تنتسب للعقل. انظر:

J. Habermas : De l éthique de la discussion. Flammarion 1992. P 173.

يُصِرُّ زميل هابرماس وصديقه كارل أوطو آبل على إمكان إقامة الأخلاق والقِيَم على أساسٍ عقليٍّ قطعيٍّ، ومبرِّره أقرب إلى الابتزاز الفكريِّ منه إلى الدَّليل العقليِّ: فهو يضع مخالفيه بين خيارين: أنْ يذهبوا مذهبه أو أنْ يبرِّروا، ضمنيًّا على الأقل، بمخالفتهم منزعه الاضطهاد النَّازيَّ لليهود!

Karl Otto Appel, Penser avec Habermas contre Habermas, trad, franç., M. Charrière, Combas, L' Eclat , 1990,p. 41.

باصطلاحه، يكون مبناها على إجماع "النَّاس" وليس على أيِّ أساسٍ عقليٍّ قاطع[1].

(1) لقد كانَ لنيتشه وفيتجنشتين وهيدجر الـدَّور الأكبر في بيـان تهافـت هـذا النُّزوع إلى الكونيَّـة وتلـك الرَّغبـة في محاكـاة النَّمـوذج الرِّيـاضيّ: الأوَّل بكشفه البنية الاستعاريَّة لكـلِّ خطـابٍ طبيعـيٍّ، والثَّـاني ببيانـه الطَّبيعـة التَّداوليَّة للغة، والثَّالث بتحليلـه لاقتـضاءات وشروط إمكـان الأنـساق الفلسفيَّة الغربيَّة، التي تكشف عـن نـوعٍ مخصوصٍ مـن النَّظـر وتـصوُّر مخصوص للحقيقـة: الأوَّل حاصـله التَّحـسيب (Mathematisation)، والثَّاني يحيل على المطابقة والحضور، ولا أحد منهما يبدو ملزمًا ولا كونيًّا ولا بديهيًّا.

القِسْمُ الثَّانِي

الخطابُ العربيُّ المبشِّرُ بالحدَاثةِ

الفصل

الأول

1

عقولٌ فوقَ العقول

لم تكنْ قد أتيحتْ لكاتِبِ هذه الصَّفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربيِّ على مهل، فهوَ واحدٌ من من ألوف المثقَّفين العرب، الذين فُتِحَتْ أعينهم على فكرٍ أوروبيٍّ - قديم أو جديد - سبقتْ إلى خواطرهم ظنونٌ بأنَّ ذلك هو الفِكْر الإنسانيّ، وأنّه لا فِكْرَ سواه؛ لأنَّ عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولَبثتْ هذه الحال مع كاتبِ هذه الصَّفحات أعوامًا وأعوامًا: الفِكْر الأوروبيُّ دراسته وهو طالب، والفِكْر الأوروبيّ... تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبيُّ مسلاته كلَّما أرادَ التَّسلية في أوقاتِ الفراغ. وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التُّراث العربيِّ لا تجيئه إلَّا أصداءً مفكَّكة، متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين.

تجديد الفكر العربي ص5.

إنَّ الملامحَ التي أفَضْتُ الحديثَ عنها تَسِمُ معظمَ الخطابِ العربيِّ المبشِّرِ بالحداثةِ ويسهل تمييزها في ثنايا هذا الخطاب في مقالات ومؤلفات وخطب مَن جعلوا الدَّعوةَ للتَّحديث سيرة حياة الفكر عندهم، فالعقل الكامن في اقتضاءات هذا الخطاب، والضَّامن لسلامته الحجاجيَّة هو الماهيَّة القائمة بذاتها، والمنسجمة في نسيجها، والأعدل قسمة بين النَّاس في توزيعها، وهو بذلك كلِّه يستطيع النَّفاذ إلى عمقِ الواقعِ المعيش كاشفًا عن بناء الموضوعيَّة التي تحرِّك خيوط ظواهر الاجتماع البشريِّ. كما أنَّ هذا العقلَ الجبَّارَ في إمكانه دائمًا أنْ يحسمَ في أيِّ خلافٍ بسحبِ الظَّاهرةِ المختلف حولها إلى دائرةِ ضوءِ الموضوعيَّة التي تجعل من الحجاج سلسلةً برهانيَّةً لا تقبل الجدل، ولا تسمح بغير الإذعان لمنطقها القاهر للأفهام.

على الرغم من أنَّ هذا التَّصوُّر فَقَدَ الأسسَ المعرفيَّةَ التي كانتْ

تسنده، فقدْ بَقِيَ ملازمًا للخطابِ العربيِّ المبشِّـر بالحداثة لأغراض إقناعيَّة ترى الإلزام بدعوتها يمرُّ عَـبْرَ ادِّعـاء العلميَّـة والموضوعيَّة والمطابقة التي تضمنها برهانيَّة خطاب يصدر عـن عقـلٍ لا تحكمه بنية أو تاريخ أو تربية أو لغة. ولكنَّ تحقيقَ غـرضٍ بهـذا التَّوصيف يُلزم أصحابَه بنهج سبيل الانتقاء الذي يختار ما يستلزمه هذا العقل حينًا، وما يقتضيه نقيـضه أحيانًـا أخـرى حسب طبيعـة موضوع الدِّراسة والنَّتيجة المبتغاة.

اتَّخذَ هذا الانتقاء أشكالًا متعدِّدة، منها التَّوسُّل بمناهج غربيَّة دون الوقوف عند إلزاماتها[1] ونوع ثانٍ حاصله اعتماد نـوعين من التَّعامل في التَّحليل والحكم، أحدهما مع التُّراثِ، والآخر يختصُّ به الغربُ حتَّى لو تساوى وضع الفكْرينَ زمنًا، وتطابقَ منهج رصدهما تناولًا[2]. ونضربُ مثالًا للنَّوع الأخير بنصٍّ للسَّيِّد سالم يفوت رحمه الله يقول فيه:

> فلـدى الغـزَّالي مـثلًا ثمَّـةَ إنكـار لمبـادئ
> العقل مثلما سطَّرها أرسـطو، كمبـدأ الـسَّببيَّة
> الذي يـؤدِّي دورًا مهـمًّا في المنظومـة العلميَّـة

(1) كما سنرى مع تطبيق التَّحليـل الأركيولـوجيّ عنـد محمَّـد عابد الجابري ومحمَّد أركون.

(2) عندما يناقش المفكِّر العربيّ "الحداثيّ" مفكِّرًا من التُّراث العربيّ يجعل فكر الأخير انعكاسًا لظروف سياسيَّة واقتصاديَّة، لكن عند مناقشة فيلسوف يونانيّ مثلًا يجعل منه معاصرًا يستخرج من فكره الحكمة وفصل الخطاب.

الفلسفيَّة الأرسطيَّة التي لا يمكن عزل المنطق
أو فصله عنها[1].

يبيّن هذا النَّصُّ ضربًا من الانتقائيَّة، حاصله اعتماد معايير مختلفة في النَّظر والتَّحليل والحكم، أحدهما مع التُّراثِ، والآخر يختصُّ به الغرب. فها هو الغزَّاليُّ يتحوَّلُ إلى منكر للسَّببيةِ حتَّى لو شربَ لكي لا يعطشَ، أو أكلَ لكي لا يجوعَ، أو تداوى إنْ مرضَ، أو استسقى إنْ شَحَّت السَّماء؛ فقط لأنَّه قاله بامتناع إقامة الدَّليل على الضَّرورة، لكن عندما يعيد الفيلسوف الانجليزيّ ديفيد هيوم - بعد قرون - الحجَّة نفسها، وينكر إمكان القطع بوجود ضرورةٍ بين السَّبب والمسبَّب، يعتبره السَّيّد يفوت متابعًا أستاذه الجابري من مؤسّسي المنهج العلميّ، فيما الغزَّالي مجوز لا يرى في الكون سببيَّة، ولا في علوم الطَّبيعةِ نفعًا، متابعينَ في الحكمِ على الرَّجل مستشرقينَ عُرِفُوا بعدمِ الإنصافِ في تناولهم لتاريخِ الإسلامِ، وبالعنصريَّةِ تجاه كلِّ ما عدا العرقِ الأبيض، وعلى رأسِهم إرنست رينان وغولدزيهر؛ في الوقت نفسه الذي نجد فيه نظارًا غربيين معاصرين يردُّون هذه الادِّعاءات، بل ويذهبون لعكسها بحجج من التَّاريخ الذي تصرَّف

(1) ص 212 مع ملاحظة القطع بإنكار الغزَّالي لكلِّ مبادئ العقل التي سطَّرها أرسطو، وهو ادِّعاءٌ خاطئ قطعًا. فالغزَّالي كما هو معلوم كان مناصرًا للمنطق الأرسطيِّ القائم على قوانين العقل - أو الفكر - الثَّلاثة: الهويَّة وعدم التَّناقض، والثَّالث المرفوع، والغريب أنَّه ليس منها مبدأ السَّببيَّة.

في أحداثِهِ المستشرقون والمبشِّرون بالحداثَةِ لأسبابٍ مختلفةٍ ونتائج متشابهة[1].

ثمَّ ملمح ثالث يتكرَّر في الخطاب العربيِّ المبشِّر بالحداثة، والذي نجده في الكمِّ الهائلِ من الدَّعاوى العريضة التي في هذا الخطاب، والتي تجدُ في منطوقها ومفهومها أحكامًا ومصادرات شغلتْ وتشغلُ الفكرَ الغربيَّ حتَّى يومنا هذا، وبعضها لم يعدْ حتى موضوع نقاشٍ في هذا الفِكْرِ.

فتحليل النَّصِّ عندَ "نصر حامد أبو زيد" علمٌ قائمٌ بذاته تحدَّدَ[2] موضوعه، واكتملتْ قواعدُه وتقنيَّاته التي تضمن

---

(1) Frank Griffel: Al-Ghazali's philosophical theology. Oxford University Press. 2009. p 5 and after.

George Saliba: Islamic science and the making of the european renaissance. (2007). The MIT Press.

الكتاب الأخير لأستاذ العلوم العربيَّة والإسلاميَّة بجامعة كولومبيا بنيويورك جورج صليبا، يردُّ بالأساس على خرافة توقُّف "العقل الإسلاميّ" وجمود العالم الإسلاميّ بسبب تأثير فِكْر الغزّالى. وقد قال بها لأوَّل مرَّة المستشرق المجريّ غولدزيهر، وتابعه على ذلك تلاميذه وبعدهم كثيرٌ من كُتَّاب العربيَّة في العالم العربيّ، وعلى رأسهم فيلسوفنا الكبير محمَّد عابد الجابري، والتى خدمت أطروحته في تقسيم الفكر الإسلاميّ لغربي وشرقي.

(2) النَّصُّ والحقيقة والسُّلْطة ص 88. لكنَّه لا يقول لنا في كتابه عن النَّصّ الحقيقة من أينَ حصلَ على السُّلطة التي وهبته القدرة العجيبة على تمييز

موضوعيَّة وسلامة الاستدلال، بل وبرهانيَّتـه كـما تـضمَّن مطابقـة التَّأويل الصَّادر عن عقلِ الباحثِ عالمِ الـنَّصِّ لـدلالات المـوروث ولآليَّات إنتاجه. كما نجد التَّفكير[1] عند فؤاد زكريَّا يـصحُّ إطـلاق وصف العلميَّة عليه، ومن ثَمَّ يجوز له التَّحقُّق بأوصاف الموضوعيَّة التي تجعل صاحبها أهلًا للحـديث عـن ميـزانٍ للعقـل وإعمالـه في تقويمِ ظواهر الاجتماعِ البشريِّ[2]. وحاصل هذا التَّفكير كما يقـول مفكِّرنا الكبير:

هـو طريقـة في النَّظـرِ إلى الأمـور تعتمـدُ
أساسًا على العقلِ والبرهان المقنع - بالتَّجربـة
أو بالدَّليل "[3].

= الحقيقة والأيـديولوجيا في خطابـات مـن أعمـل في نـصوصهم قلمـه. فكيف استطاع تصويب مقالة الجرجاني حول كون القرآن كلامًا، شأن كلِّ كلام (ص 95)، ثمَّ يرجع مقالته في المجاز للأيديولوجيا التي ينطلق منهـا (ص 177). فالقياس أنْ تحكمَ هذه الأخيرة كلّ ما يصدر عنه، ولا وجـه لتصويب أو تخطيء لخطاب هو موضوع تحليل علميٍّ لا تقـويم معيـاريٍّ. والمطلوب بيان كيفية إنتاج الآلة الأيديولوجيَّة لخطاب من هـذا الـضَّرب، وليس تمييز الخبيث منه من الطَّيِّب وفـق نظـرة معياريَّـة يجهـد الكاتـب في إخفائها تحت ركـام مـن أوصـاف العلميَّـة والموضـوعيَّة وتهويـل ظـاهر بالمصطلحات.

(1) فؤاد زكريا: التَّفكير العلميُّ. منشورات عالم المعرفة. مارس 1978.

(2) فؤاد زكريا: الصَّحوة الإسلاميَّة في ميزان العقل.

(3) التَّفكير العلميُّ. ص11، ولازم هذا القول أنَّ النَّاس من حولك يُصدِّقون ما تقوله لهم لحظة نطقه بلا حاجـة لدليل أو "برهان". أمَّا التَّجريب في =

والضَّرب نفسه من التَّفكيرِ أي ذلك المتَّصِف بالعلميَّة نجده عند مواطنه المفكِّر الكبير زكي نجيب محمود. إنَّ الحديثَ عن علميَّ التَّفكير عندهما وعند الكثيرِ من دُعاةِ "الحداثة" يكفي للحُكم بتحقُّقِ هذا الفِكرِ بها حتَّى لو كانَ هذا التَّفكير بعيدًا عن مختبراتِ التَّجريب وإجراءات الإحصاء والتَّحسيب، وكان كغيره تفكيرًا محكومًا بالحجاجيَّة والحواريَّة الملازمين لأيِّ خطابٍ طبيعيٍّ لا "يتمتَّع" بامتياز الصُّوريَّة وجفافها الدِّلاليِّ، أو كان - كما في حال المفكِّرَيْنِ الكبيرَيْنِ زكي محمود وفؤاد زكريَّا - تفكيرًا من داخل منزعٍ فلسفيٍّ بعينه هو الوضعيَّة المنطقيَّة برواية برتراند راسل في أحسن الأحوال. إنْ لم تكنْ على الحقيقة توظيفًا انتقائيًّا لخدمة "أجندة" بعينها.

لعلَّ التَّترُّس خلفَ وصفَ العلميَّةِ من أكبر ما ابْتُلِيَ به الفِكرُ العربيُّ المعاصر؛ فانشغلَ بالدَّندنةِ حوله على التَّحقُّق بمقتضاه. فما يقوم بتنوير جهلنا به الدُّكتور العروي هو المنهج العلمي[1]. وهو وحده السَّبيل الكفيل بإخراجنا من مأزق التَّخلُّف "التَّاريخيّ" والمفكِّر الكبير محمَّد عابد الجابري يرى أنَّ السَّبيل إلى الخروج من

= كلام الدُّكتور، فلعلَّه إشارة لمعيار التَّحقُّق في النُّسخة المبكِّرة للوضعيَّة المنطقيَّة.

(1) العرب والفكر التَّاريخيّ ص 32 وص54، وبالمجمل يعتقد مؤرِّخنا العلميَّة والموضوعيَّة في كلِّ ما يصدر عنه، ولنا عودة للعروي في فصلٍ قادم.

أسرِ بنية النَّموذج/ السَّلَف، والتَّحَرُّر من ثَمَّ من فكر يُعيد إنتاجَ نفسِهِ إلى ما شاء الله. يَمُرُّ عَبْرَ معالجةٍ علميَّةٍ. "فمشكلة التَّقدُّم في الفِكْرِ العربيِّ لا يمكن أنْ تعالَجَ معالجةً علميَّةً مع غيابِ الوعي بتلك الحقيقة المزدوجة للزَّمَنِ الثَّقافيِّ العربيِّ"[1]، أي أنَّ شرطَ العلميَّةِ هنا يجد أساسَه في تصوُّرٍ مُعَيَّنٍ للزَّمَنِ الثَّقافيِّ العربيِّ هو تصوُّر الجابريّ نفسه، وتأويل يخصُّه تمامًا كما أنَّ العلميَّةَ عند العرويّ تجدُ أساسها في تاريخانيَّته وعلميَّة فؤاد زكريًّا وزكي نجيب محمود، تجد أساسَها في منزعهما الوضعيّ، وعلميَّة "نصر حامد أبو زيد" تجدُ أساسَها في منهجيَّةٍ - وسمها بالكاشفة - بسط مسلَّماتها السُّنِّيَّة[2]. و"استنبط" منها كلّ الذي تأوَّل في كتبه.

وعلميَّةُ أركون تتحدَّد فيما تخيَّرَ من "قطوف" المناهج العلميَّة التي استطاعَ إليها قراءةً، ولا حاجَةَ في اعتقادي إلى الإشارةِ للكتابات التي استغنتْ بالانتماء للماركسيَّةِ العلميَّة عن تبرير "علميَّتها" ومضتْ تُعِيدُ كتابةَ التَّاريخِ العربيِّ لتستخرج منه نزعاته المادِّيَّة أو تقوم بتشويره[3]. ولكنَّ المُخيِّب في هذا الكمِّ الهائل من الإنتاج "العلمي" أنَّ كلَّ واحدٍ من هؤلاء لا يرى فيما كتبه غيره ما يدَّعيه من علميَّةٍ أو منهجٍ علميٍّ، مع أنَّ الجميعَ اعتمدَ الموضوعيَّةَ

(1) تكوين العقل العربيّ ص 52.

(2) "الإمام الشَّافعي والأيديولوجيا الوسطيَّة" ص9.

(3) مهدي عامل وحسين مروة والطَّيِّب تيزيني وعزيز العظمة...

في البحث، واستطاعَ النَّفاذَ للواقع في عرائه، واستخلصَ ببرهانيَّةِ خطابِهِ العلميِّ أسباب التَّخلُّف ومنافذ الخلاص.

فالدُّكتور نصر حامد أبو زيد يسم مواطِنَيْهِ زكي نجيب محمود، وحسن حنفي، ومَن عاصرهما أو سبقهما من حملةِ رسالةِ التَّنوير، بالتَّلفيق[1]. كما أنَّ الجابريَّ يضعُ العَقْلَ العربيَّ، والخطابَ العربيَّ المعاصِر، أسيرَ بنيَةٍ خبيثةٍ تجعله لا يفكِّر إلَّا بالقياسِ، ولا يُنتِجُ إلَّا الوهم.

والعرويُّ يرى أنَّ الفكرَ العربيَّ المعاصِرَ أسيرُ التَّقليدِ والأيديولوجيا، ومختلطُ الذِّهن ولا يفهمُ التَّاريخ[2]، ولا لازمته التَّاريخانيَّة، وحتَّى رفاقه الماركسيُّون لا يطبِّقون الماركسيَّة كما ينبغي، أي كما يطبِّقها العرويُّ. وهشام جعيط يرى جميعَ أصحاب المشاريع الفكريَّة، وعلى رأسهم الجابريُّ، وتيزيني... مقلِّدون اشتهروا الجهلِ الأمَّةِ لا لقيمةِ ما يكتبونَ[3]، ولم يستثنِ من حكمه إلَّا العرويَّ. والمفكِّر العربيّ عند جورج طرابيشي سجين عقليَّة لا عقل، ويذهبُ إلى أنَّه لا وجود لفلسفة عربيَّة[4]. ويرى أنَّ ما سَحَرَهُ في "الطَّرحِ العلميِّ والموضوعيِّ" للجابريِّ مثلًا لم يكنْ إلَّا زيفًا دفعه بدوره لقراءة التُّراث حفرًا وتفكيكًا وغير ذلك!

---

(1) النَّصّ والحقيقة والسُّلطة ص 46.
(2) العرب والفكر التَّاريخي ص8.
(3) جريدة الشَّرق الأوسط 2004 العدد 9167.
(4) جريدة الشَّرق الأوسط 2008 العدد 10648.

ولنْ تعدمَ النُّصوص القادحة والمسفِّهة من صاحبِ منهجٍ علميٍّ في حقِّ أصحابِ المناهج العلميَّة الأخرى، ولو شغلَ هؤلاء أنفسهم بالحجاج عن دعاواهم بدل تزكيةِ خطاباتهم بالعلميَّةِ والموضوعيَّةِ لكانَ خيرًا لهم ولقرَّاء العربيَّة الذين ورثَ الكثيرُ منهم عنهم الاستخفافَ بالمفاهيم، والإهمالَ للحجاج، والاستعاضةَ عن كلِّ ذلك بنسبة ما يكتبون لكلِّ ما قد تطاله أيديهم ممَّا ينتهي اسمه بـ"لوجيا"، تجد الكاتب المفكِّر يدخلُ في موضوعِ بحثِهِ بلا مقدِّمات، ويجُرُّكَ إلى قلبِ خصوماتٍ فكريَّةٍ لا تعلم شيئًا عن سياقها ولا لحاقها. ثمَّ يشرعُ في بَسْطِ مبلغ عِلْمِهِ ممَّا قيلَ في الموضوع موظِّفًا ترسانةً من المفاهيم التي تبعثُ الرَّهبةَ في القارئ دون تبريرِ توظيفها ولا تعريف مضمونها، ويكفي أنْ تنظرَ في الكثرةِ الكاثِرةِ للفظةِ التَّفكيكِ[1] التي أصبحتْ على كلِّ بياضٍ تُرهبُ القارئ بإحالتها على فيلسوف فرنسا المعروف جاك دريدا، والذي تلقَّفها من هيدجر، وأعطاها دلالة، أو إنْ شئنا الدِّقَّة وهبها استعمالات متعدِّدة لا ترجع إلى أساس آخر غير أعماله، ولفظة الحفر التي يعتقد أصحابها في مفعولها السِّحريِّ الذي يجعل مَن يتوسل بها يخترق حجابَ القولِ إلى ما يؤسِّس معقوليَّته، ويكشف شروط إمكانه[2]

---

(1) محمَّد أركون وطرابيشي على سبيل المثال لا الحصر.

(2) سالم يفوت في "حفريَّات المعرفة العربيَّة الإسلاميَّة"، ونصر حامد أبو زيد في "الإمام الشَّافعي والأيديولوجيا الوسطيَّة" ص12، و"النَّص والحقيقة والسُّلطة" ص 11، وطرابيشي "نقد نقد العقل العربيّ: العقل المستقيل" ص9.

أو الجينالوجيا التي أعطاها استعمالًا خاصًّا الفيلسوف الألمانيّ فريدريك نيتشه(1)، وحاولَ تحديدَ ملامحها ميشيل فوكو(2).

وإنَّ من أهمّ سمات الكتابةِ العربيَّةِ - ما بَشَّرَ منها بالحداثةِ وما بَشَّـرَ بغير ذلك - إهمال التَّدقيق في مفردات الخطاب، واستسهال سوق المفاهيم والأسماء، تهويلًا في الغالب، وإغفال عرض الدَّعوى وتحرير محلّ النِّزاع وبسط الاستدلال.

الكلُّ يَدَّعِي العلميَّة والموضوعيَّة العقلانيَّة، ونهج سبيل فكر العصر، ويُنكر تحَقُّقَ غيره بتلك المناقب، والكلُّ يخرق أفقَ توقُّعك بالاكتفاء بسرد حشدٍ من المعلومات والإحالات والادِّعاءات، عوض التَّدليل على صحَّةِ دعوى التَّحلِّي بتلك المناقب. وممَّا يزيد الحال ابتذالًا واستخفافًا بالقارئ العربيِّ تبرير التَّوسُّل بنتائج أو أفكار أو أحكام بنسبتها لحقلٍ معرفيٍّ ما بإطلاق، وكأنَّ الأمرَ يتعلَّقُ بنظريَّةٍ في الرِّياضيَّات أو الفيزياء، وليس إلى حقلٍ معرفيٍّ تتعدَّد فيه النَّظريَّات إلى حدٍّ يصعبُ معه حصرها. فما يقوله "نصر حامد أبو زيد" أخذه عن علم "السِّيميوطيقا" الذي يندرجُ فيه "تحليل الخطاب". ولا حاجةَ لتحديد المقصود بهذا العلمِ؛ لأنَّه قائمٌ بذاته... مبسوط في الكتبِ المدرسيَّةِ جنبًا إلى جنبٍ مع علمِ الحركةِ في الفيزياء أو الهندسة الإقليديَّةِ في الرِّياضيَّات. ولا يقولُ لنا المحلِّل

(1) F. Nietzsche : La généalogie de la moral.

(2) ميشيل فوكو: "جينالوجيا المعرفة" ترجمة أحمد السَّطاتي، عبد السَّلام بنعبد العالي ص33-41.

الكبير إنَّ السِّيمياء منازع ومذاهب يستدرك بعضها على بعض، بل ويهدمُ بعضها بعضًا[1]. ولا تكاد تفرِّق في نتائجها بين ما هو تأويلٌ محضٌ للباحث، وما هو نتاجٌ لما يدَّعِي التَّوسُّل به من آليَّات، ويُخبرنا

(1) يقول أحد شيوخ السِّيميولوجيا الكبار البريطانيّ Daniel Chandler في كتابه الذي يُعَدُّ مؤلَّفًا كلاسيكيًّا في الموضوع *Semiotics: The Basics*:

Semiotics has not become widely institutionalized as a formal academic discipline and it has not (yet) achieved the status of (social) 'science' which Saussure anticipated. There is little sense of a unified enterprise building on cumulative research findings. Sometimes semioticians present their analyses as if they were purely objective accounts rather than subjective interpretations. Few semioticians seem to feel much need to provide empirical evidence for particular interpretations، and much semiotic analysis is loosely impressionistic and highly unsystematic (or alternatively، generates elaborate taxonomies with little evident practical application). Some seem to choose examples which illustrate the points they wish to make rather than applying semiotic analysis to an extensive random sample. p 221.

الجملة الأخيرة تنسحب على السَّيِّد نصر حامد، ومجمل ممتهني تحليل ما يُسمَّى بالخطاب الدِّينيّ بانتقاء نصوص واستنتاج ما ينزعون إليه مسبقًا بتهويل المصطلح، وادِّعاء وصف العلم لحقولٍ معرفيَّةٍ لم تتجاوز عتبة التَّجريب.

العرويُّ بثقةٍ وثباتٍ أنَّ "علماء النَّفس يعرفون أمراضًا لدى المريض تغيِّر وعيه بالزَّمن"[1]. ولا يرى ضرورةً لتحديد مَن هم هؤلاء الذين يرونَ... إنْ كانَ لهم وجود من الأساس... لأنَّ مدارسَ واتِّجاهات علم النَّفس تكاد أنْ تكونَ طوائف، والأنثروبولوجيا عند محمَّد أركون تقود لتفضيل السِّلْمِ على العنف[2] حتَّى لو كانتْ لها جذورٌ في الاستعمارِ الغربيِّ ومنطلقات في مركزيَّةِ عقلهِ وعِرْقِهِ وحضارتِهِ، كما أنَّه وفي السِّياقِ نفسه يحكم بوجود معرفة كونيَّة[3] هي عند التَّحقيقِ نظريَّات ومناهج يضرب بعضها بعضًا، ويَدحضه في البلد الواحد، فكيف بالكون! وهي في العادة فرنسيَّةُ المنبت، كما تشهدُ بذلكَ أغلب مراجع فيلسوفنا الكبير.

ونفس دعوى الكونيَّة نجدها عند الكاتب عبد السَّلام بنعبد العالي الذي يدعونا للانخراط في الفكر الكونيّ[4]. وما أنْ تتقدَّمَ خطوات أو صفحات في "مجاوزة الميتافيزيقا" حتَّى تنجلي أمام أعينك حقيقة هذه الكونيَّة التي هي فلسفة هيدجر بأوبل فرنسيٍّ[5].

---

(1) العرب والفكر التَّاريخيّ ص29.
(2) تحليل الخطاب الدِّينيّ ص 6.
(3) تحليل الخطاب الدِّينيّ ص10.
(4) أسس الفكر الفلسفيّ المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا. ص 6.
(5) ودائمًا في أحسن الأحوال، إنْ لم تكن على الحقيقة توظيفًا انتقائيًا لخدمة "أجندة" بعينها كما أشرنا سابقًا.

اعتقدتُ دائمًا أنَّ العشوائيَّةَ في البلاد العربيَّةِ ليستْ فقط في المنازل التي تنبت كالفِطْرِ على هوامش المدن، ثُمَّ في قلبها، ولكنَّها تطالُ سياستها وتعليمها وثقافتها. ولعلَّ الأمّيَّةَ المرتفعَةَ في هذه البلاد ببركة الاستبداد السِّياسيِّ، هي التي جعلتْ من الفكر العربيِّ خليطًا من المناهج والنَّظريَّات يعرف بعضها أنَّ حدودَه بحوث الشَّهادات الجامعيَّة، ورفوف مكتباتها. والبعض الآخر حاول صياغة نظريَّات قد تُمكِّن من فهم ما بنا؛ لتُساعِدَ على تجاوزه؛ لكنَّها وضعتْ النَّتيجة قبل الاستدلال، ورفعتْ دعوى "ضرورة اللحاق بركب الحداثة الغربيّ"، واستغنتْ بوضوحِ الهدفِ عن تماسكِ الاستدلالِ وسلامةِ التَّحليلِ، ودور الأمّيَّةِ في هذا كلِّه أنَّها غيَّبت مهمَّة الرَّقيب على فكر العَصْرِ. فالخطاب الطَّبيعيُّ حواريٌّ في حقيقته، والمتلقِّي جزء ماهيَّة هذا الخطاب، والكاتِب يَدَّعِي وينفي ويستدرك ويُصحِّح مستحضرًا قارئًا ممكنًا. ولما كان واقع التَّعليم في البلاد العربيَّة على غير ما يَسُرُّ؛ فإنَّ القارئَ بها ليس مُتضلِّعًا حتَّى يضطرَ الكاتب للتَّحقُّق من دعاواه أو يُراجع استدلالاته أو اقتضاءات خطابه[1].

إنَّ الواقعَ الموصوفَ أعلاه جعل الكثيرَ من مفكِّرينا يعتقد في نفسه النَّاطقَ باسم الفكرِ الغربيِّ، وأقرب النَّاس إليه، ومالك مفاتيح

(1) ومن ثمَّ فلا غَناء للفكر عن تعليم لائق، وحركةٍ نقديَّةٍ غير ملحقة بدكاكين النِّضال السِّياسيّ، ومستوى من الحواريَّة يدفع الكاتب لإعادة النَّظر في نظره، وتطوير أدواته وإثراء مطالعاته.

فهمه، وتفسيره، وتنزيله. والقارئ الحاضر في ذهن الكاتب هو ذلك الذي عليه أنْ يُغني رصيده اللغويّ والمعرفيّ للارتقاء إلى مستوى فهم المفكّر الدّاعية الذي لا يشكو خطابه من عيبٍ معرفيّ أو منطقيّ أو غير ذلك من العيوب المتربّصة بكلّ خطابٍ طبيعيّ، وكلّ ما يشكو منه هو سوء الفهم الرّاجع إلى حال القارئ الفقير للتّنوُّع اللغويّ والمعرفة الكونيّة والتّفكير العلميّ، يقول السّيّد محمّد أركون:

> ألحّ على ضرورة التّكوين العلميّ والفكريّ للأجيال الطّالعة في البلدان الإسلاميّة، وأعطيها أهمّيّة قصوى. لماذا؟ لأنّني اكتشفتُ أنّ مستوى التّعليم الثّانويّ والجامعيّ بعيدٌ جدًّا عمّا يجب أنْ يكونَ عليه خاصّة فيما يتعلّق بعلوم الإنسانِ والمجتمع. ولذا فإنّ معظمَ الطّلَبَةِ الذين قرؤوا كتبي يَشْكُوْنَ من ضعفِ الجهازِ المفهوميّ أو المصطلحيّ الذي أستخدمه[1].

---

(1) تحليل الخطاب الدّينيّ ص 8-9. (ينظر كذلك محمّد أركون: الفكر الأصوليّ، واستحالة التّأصيل ص 11). ولعلّ ما يراه المفكّر الكبير نقمةً هو على الحقيقة نعمة. فلو تمكّن قرّاؤه من "لغات الحداثة" لعلموا باستحالة الجمع بين منهجي فوكو ودريدا في مبحثٍ واحدٍ، ولعلموا أنّ الموضوعيّة والعلميّة التي يصبغها أركون على خطابه لا يمكن الجمع بينها وبين القول بخضوع الفِكْرِ البشريّ لبنية أو سياج يحدّدان النّاظر والمنظور.

ولعلَّ هذه الدَّعاوى العريضة، ومن خلفها ما أسَّس لبقائها، بل وغلوِّها، هي التي كانت الباب الذي دخلَ منه سيل المشاريع الفكريَّة التي كان خطؤها القاتِل هو تَقَدُّمُ النَّتيجة على الاستدلال، فلا تجدُ في هذه "المشاريع" توقُّفًا عند المفاهيم المتوَسَّلِ بها، ولا المناهج الموظَّفة إلَّا ما كان منها حشدًا لأسماء الفلاسفة والاصطلاحات ممَّا هو أقرب إلى التَّهويل منه إلى التَّدقيق في اختيار المفردات، وبسط المنطلقات وتبرير طرائق الاستدلال. وحتَّى تلك التي ادَّعى أصحابُها فيها سلوكَ طريقِ التَّحليل الإبستمولوجيّ، تجدها أبعدَ ما تكون عن مقتضيات هذا الطَّريق كما سنرى مع أشهر هؤلاء في هذا الباب، فيلسوفنا الكبير محمَّد عابد الجابريّ.

العقل والانتقاء

إنَّ التَّصوُّر الذي يرى اللغةَ وعاءً للفِكْرِ وحاملًا له. ومن ثَمَّ يرى هذا الفِكْرَ مستقلًّا عن محيطه قادرًا على إدراكِ هذا الأخيرِ باستقلالٍ عن مصالحه وحاجيَّاته وتربيته وتاريخه، وما ألف من مفردات لغته، واسع الانتشار في الكتابة العربيَّة. وذلك ما أدَّى إلى استسهال التَّوسُّل بمصطلحات مُشكِلة كالموضوعيَّة والعقلانيَّة والبرهنة بالمعنى الصُّوريِّ للكلمة، والاستغناء بهذه الألفاظ عمَّا تقتضيه[1] من بسطِ الحجَّة وإحكام الاستدلال، والمفارقة الأغرب في الخطاب العربيِّ المبشِّر بالحداثةِ أنْ تجدَ الإقرارَ في الموضع نفسه

---

(1) إنْ كان لها جميعًا مقتضى في الخطاب الطَّبيعيِّ!

بالتَّصوُّر الآنف للعقل وبنقيضه، دون أنْ يروا في ذلك ما يطعن في اتِّساق الخطاب.

ذلك ملمحٌ انتقائيٌّ في هذا الخطاب يسمحُ لصاحبه باعتقال التُّراث أو الفكر المخالِف عمومًا داخل سياج أو بنيَة أو ظروف موضوعيَّة وذاتيَّة أو داخل أيديولوجيا ماكرة مزيِّفة. وكلُّ هذه الأطر على اختلافها تشتغل على مستوى لا وعي مَن يفكِّر داخلها، وتُحرِّك خيوط تفكيره؛ فينتجُ عن ذلك فكر غير مُطابق وغير موضوعي، وغير علمي، حتَّى لو اعتقدَ أصحابه أنَّ دافعهم إليه هو البحث عن اليقين أو الحقيقة. وكانتْ وسيلتهم إليه خطابًا كالذي تجترحه جمهرة دعاة الحداثة المسلَّحين بـ"فكرها". إنَّ هذه الأطر الآسِرَة للفكر تُمكِّن الباحثَ الموضوعيَّ من معرفة الآليَّات التي أوصلتْ صاحبَ هذا الفكر إليه، والتي تضعُ أصل المقول في البنية أو السِّياج أو آليَّات النَّصِّ أو الأيديولوجيا، وليس في ذات المفكِّر. العقل في هذا التَّصوُّر كما "يُعلِّمنا" فوكو وليفي شتراس وكانغيليم والبنيويُّون عمومًا، محكومٌ ببنيَةٍ تشتغل على مستوى اللاشعور بعيدًا عن وعي "الذَّات"، وتعملُ على إعادةِ إنتاج الخصائص نفسها التي تظهر في خطاب حضارةٍ أو أمَّةٍ أو جماعةٍ، أو أنَّ العقلَ كما "يُعلِّمنا" سابير وولف وشافت وفوكو ولفيف واسع من المشتغلين بالاجتماع البشريِّ، مزيج من لغةٍ وتنشئةٍ اجتماعيَّةٍ تشرطانه، وتضعان الحدود لما يُمكن قوله وما لا يمكن.

نجدُ ما أسلفتُ مبسوطًا في تحاليل الكثير من مفكِّرينا: فالبنيَة وسيلةُ التَّشريح عند مفكِّرنا الكبير محمَّد عابد الجابري وبعض تلاميذِهِ كسالم يفوت كما عند عبد الله العروي والأيديولوجيا مع علم النَّصِّ هما المنقذ من ضلال الوعي الزَّائف عند "نصر حامد أبو زيد" وجيش من الحقول المعرفيَّة التي تنتهي بلوجيا تُحاصر التُّراثَ داخل سياجٍ معرفيٍّ خاصٍّ بالقرون الوسطى عند محمَّد أركون، وبيئة صحراويَّة تترك بصماتها الجليَّة على فكر العربيِّ عند زكي نجيب محمود وغير هؤلاء كثير...

يقول محمَّد أركون:

> لم يبتدئ العلماء بالتَّحدُّث عن نهاية اليقينيَّات وتعدُّديَّة أنظمة الحقيقة، على الحقيقة، على غرار الأنظمة السِّياسيَّة، إلَّا بعد الخمسينيَّات والسِّتينيَّات من القرن العشرين...
>
> هناك نظامٌ معرفيٌّ معتزليٌّ، حنبليٌّ، أصوليٌّ، ماركسيٌّ، فرويديٌّ، بنيويٌّ، كاثوليكيٌّ، تلموديٌّ، بوذيٌّ... إلخ للحقيقة. والعولمة كمرحلةٍ تاريخيَّةٍ جديدةٍ من مراحل الفِكْرِ تفتح لأوَّل مرَّة المجالَ من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرتْ على البَشَرِ عَبْرَ التَّاريخ. وهي إذْ تفعلُ ذلكَ تُخضع كنظام

لمنهجيَّة الحفر الأركيولوجيّ العميق من أجلِ الكشفِ عن البنيات التَّحتيَّة المدفونة التي ابنتْ عليها الحقائق السَّطحيَّة الظَّاهرة[1].

وفي مكانٍ آخر:

إلَّا إنَّهم (السُّنَّة والشِّيْعَة) لم يدركوا أنَّ الخطوطَ الفاصلةَ بين المذاهب وتصوُّراتها للحقيقة هي في الواقع مرتبطة بالمواقف المعرفيَّة وما يتبعها من وسائل منهجيَّة وأساليب خطابيَّة، أكثر ممَّا هي مرتبطة بالبحث عن "الحقيقة" أو الاعتراف بوجودها. لماذا لم يكونوا قادرين على إدراك ذلك؟ لأنَّهم كانوا جميعهم مسجونين داخل السِّيَاج المعرفيِّ الخاصِّ بالعصور الوسطى[2].

إنَّ مفكِّرنا الكبير يذهب، متابعًا فوكو، إلى أنَّ لكلِّ حقيقةٍ نظامها الذي يجعل منها ما هي عليه، فلا يكفي كما يقول صاحب

---

(1) محمَّد أركون: تحليل الخطاب الدِّينيّ، ص 10.

(2) محمَّد أركون: الفكر الأصوليّ واستحالة التَّأصيل، ص 11. لكنَّ هذه العولمة... أليست محكومة هي الأخرى بنظام حقيقة يهب لخطابها المعنى، ويحدِّد لها مفهوم الحقيقة الخاص بها؟ إذا كان ذلك كذلك، فلنْ يكونَ الخطاب الدَّارس لخطابات غيره، بما فيها خطاب أركون، سوى سطحٍ لبنية أعمق.

"نظام الخطاب" أنْ تقولَ الحقيقة، ولكن ينبغي أنْ تتكلَّمَ من داخل دائرة الحقيقة"[1] كما يذكر فوكو نقلًا عن أستاذه كانغيليم، والفكر من هذا المنظور محكومٌ بسياجٍ معرفيٍّ لعصره يَجعله منتجًا للمعنى داخل أسوار هذا العصر، وبشروطه، كما يجعله فاقدًا للمعنى خارج حدوده ومحدِّداته. لكنَّ السَّيِّد أركون يُفاجئنا بالحديث عن الموضوعيَّة والعلميَّة عندما يتعلَّق الأمر بخطابه هو دون تبريرٍ لهذه القفزَة التي قَدْ يصعبُ تفسيرُها حتَّى على داروين. ما الذي يجعلُ عقلَ المتقدِّمين محكومًا بسياجِ عقلِ فوكو وشافت وولف و... ويجعل عقلَ مفكِّرنا غير "مسؤول" إلَّا أمام وعي صاحبه؟!

يقول الدُّكتور أركون غير بعيدٍ عمَّا سَبَقَ في معرضِ حثِّه على قراءة المستشرقين وتقريض كتبهم:

... نتمكَّن من مناقشتها على أسس علميَّة وموضوعيَّة[2].

ثُمَّ يدعو بإلحاحٍ إلى ضرورةِ دراسةِ كتابٍ لمستشرقٍ ألمانيٍّ للثَّروَةِ العلميَّةِ التي يحتويها، والتي سَاقَ آيَةً عليها لائحة المراجع القديمة والحديثة في آخر الكتاب، واصفًا إيَّاهُ بالعلميِّ والدَّقيق.

---

(1) ميشيل فوكو: نظام الخطاب ضمن: جينالوجيا المعرفة. ترجمة أحمد السَّطاتي وعبد السَّلام بنعبد العالي ص15.

(2) محمَّد أركون: تحليل الخطاب الدِّينيِّ. ص 8.

كيف يستقيمُ الحديثُ عن أسيجةٍ معرفيَّةٍ وأنظمةٍ حقيقيَّةٍ مع التَّوسُّل بمفردات الموضوعيَّة والعلميَّة، كيف يكون التَّحليل تفكيكًا مع أنَّ صاحبَ التَّفكيكِ[1] لا يرتضي العلميَّةَ والموضوعيَّةَ وصفًا لخطابه؛ لأنَّهما من هذا المنظور، لهما شروطُ إمكانٍ بذاتهما، جعلاهما يظهرانِ في خطاباتِ مستعمليهم. ومن ثَمَّ هما عند أصحابِ هذا المنزَعِ، بلازِمِ قولهم، موضوعُ بحثٍ، وليسوا وسيلَتَه.

إنَّ ما هو موضوعٌ للتَّفكيرِ من منظورِ التَّفكيكِ عند دريدا، أو

---

(1) De la grammatologie p 42-43.

L'écriture n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science — et éventuellement son objet — mais d'abord، comme l'a en particulier rappelé Husserl، dans L'origine de la géométrie، **la condition de possibilité des objets idéaux** et donc de l'objectivité scientifique.

كما يتحدَّث دريدا عن إنتاج الموضوعيَّة ص6. وكتابه De la grammatologie عمومًا هو بحث عن شروط إمكان الموضوعيَّة في "فعل" الكتابة كما هو محاولة لتطبيق "منهجه" التَّفكيكيّ على هذا المفهوم ومقابله الذي يحدِّده: الذَّاتيَّة، وعبارته الأشهر "-Il n'y a pas de hors texte." في الكتاب نفسه ص 227 تلخِّص موقفه الذي حاصله ألَّا وجود لمرجع أو موضوعيَّة إلَّا ضمن اختلافٍ سابقٍ ومحدَّد. كتابه الشَّهير الآخر L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE يجعل ضمن حقل بحثه الموضوعيَّة عند هوسيرل وفوكو ولوفيناس.

من منظور "الحفر" عند فوكو[1] يتحوَّل توصيفًا لخطابِ أركون، وآية على صوابِهِ.

لا يكتفي السَّيِّد أركون بالحفْرِ والتَّفكيكِ، بل يدعونا للتَّوسُّل بالأنثروبولوجيا جنبًا إلى جنبٍ مع الأركيولوجيا حتَّى لو كانَ صاحب الأخيرة، بلازِمِ منهجِهِ، يجعل من العلوم الإنسانيَّةِ مجتمعَة موضوع حفره، باسطًا شروطَ انبجاسِ موضوعاتها داخل خطاب مخصوصٍ، هو الذي ينفخُ الرُّوحَ في المفاهيم الدَّائرَةِ في فلكِ هذه الموضوعات، ومن بينها مفهوم الموضوعيَّة[2]، ومتى قُبِض هذا الخطاب أو هذه التَّشكيلة الخطابيَّة، أسلَمت الموضوعات وما دارَ

---

(1) يرى فوكو أنَّ لجوء المؤرِّخ للموضوعيَّة يجعله شبيهًا بالدِّيماغوجي المنافق، فإذا كان الأخير يُنكر الجسد لتبقى سرمدية الفكر، فالثَّاني يدَّعي الموضوعيَّة؛ ليمحو ذاته كي يظهرَ الآخرون، ويأخذوا الكلمة. ميشيل فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السَّطاتي وعبد السلام بنعبد العالي ص61-62. كما أنَّه في كتابه الشَّهير "أركيولوجيا المعرفة" يجعل هدف منهجه الذي أسماه الحفر الأركيولوجيّ هو تحديد قواعد الخطاب التي بواقع اشتغالها تنبثق موضوعات عصرٍ بعينه، ومن ثَمَّ تسمح بالحديث عن موضوعيَّة لا وجود لها إلَّا داخل التَّشكيلة الخطابيَّة التي سمحت ببروز موضوعاتها. انظر:

Michel Foucault: L'Archéologie du savoir . p 53.

ميشال فوكو: أركيولوجيا المعرفة. ترجمة سالم يفوت، ص 32-33.

(2) Michel Foucault : L'Archéologie du savoir p 225.

Michel Foucault : Les mots et les choses. Chpitre 10 p 355.

في فلكها الزُّوح فاسحةً المكان لموضوعاتٍ جديدةٍ بعوالمها الخاصَّة.

نفس الموقف المتناقِض نجده عند سالم يفوت في كتابه "حفريَّات المعرفة العربيَّة الإسلاميَّة" مع حذرٍ شديدٍ من الكاتب يتمثَّل في إعراضه التَّام عن أيِّ تقديمٍ أو تفسيرٍ لما يقصده بالحفر في كتابه تاركًا القارئ وجهًا لوجهٍ مع ملفوظٍ لا وجودَ له في المعاجم إلَّا مقرونًا بعلوم الأرض. والإحالةُ الملائِمَة الوحيدة له هي كتاب "حفريَّات المعرفة" لميشيل فوكو، وبترجمة سالم يفوت! فهل نفهم من هذا أنَّ المنهجَ الذي يُحيلنا عليه الكاتب هو للفيلسوف الفرنسي؟!

يقول سالم يفوت في الصَّفحة 229:

فقد أدَّت شروطٌ موضوعيَّةٌ وذاتيَّةٌ...

يتوسَّل السَّيِّد يفوت بالزّوج ذات/ موضوع، مع توظيفه لمفهوم الحفر الذي يذهب صاحبه، متوسِّلًا به، إلَّا أنَّ هذا الزَّوج شروط إمكان... سحبته إلى خطابٍ عصر التَّمثيل الذي مثَّلَ له فوكو بلوحة الوصيفات لفيلاسكيز في كتابه "الكلمات والأشياء"، وعرف ظهور مفهوم الإنسان بوصفه ذاتًا تقفُ أمام عالمٍ خارجيٍّ وتُدركه بوصفه موضوعًا للنَّظَرِ والتَّأمُّل مستقلًّا عنها.

وعلى عادة الخطاب المبشِّر بالحداثة في ردِّه الفكرَ لشرطٍ خارجه، يذهب السَّيِّد يفوت إلى أنَّ فِكْرَ ابن تيمية، وغيره من أعلام التُّراث، محكومٌ بشروطٍ موضوعيَّةٍ وذاتيَّةٍ، وليس من الصَّواب

الحديث عن أيِّ تقارُب بين فكرِه وفكرِ معاصرين لنـا. فالـدِّلالات الحقيقيَّة لقوله تجدُ أساسَها في عصـرِه ومجتمعـه، ولـيسَ في صريـحِ قولِهِ والمبسوط من حجَّته يقول الأستاذ رحمه الله:

> لكن ما يظلُّ في حاجةٍ إلى التَّذكيرِ هـو أنَّ هذه القـراءة "الاحتجاجيَّـة"[1] لابـن تيميـة تـستند شـعوريًّا أو لا شـعوريًّا إلى نـوعٍ مـن الإسقاط، إسقاط هموم الحـاضِر عـلى الـنَّصِّ التَّيميِّ، والبحث فيـه كـنصٍّ مقـروءٍ ترغـبُ العينُ القارئةُ العثورَ عليه فيه، فهي قراءةٌ آثمةٌ؛ لأنَّها تتجاهل حدودَ النَّصِّ المقـروء وشروطـه الدَّاخليَّة والخارجيَّة[2].

ولعلَّ علينا أنْ ننتظرَ بلازم هذا الخطاب مستقبلًا قريبًا أو بعيدًا يجد فيه الدَّارسونَ المبدأ المفسِّـرَ لآراء "أركون، و"نصـر حامـد أبـو زيد"، و"سالم يفوت" وغيرهم من منتحلي هذا النَّوع من النَّظر، في الشُّـروطِ الموضـوعيَّةِ والبنيويَّـةِ والأيديولوجيَّـةِ لمقـولهم، لا فـيما توسَّلوا به من معارف، وادَّعوه من حجاجٍ، أو ما ادَّعوا استخلاصَهُ من "حقائق".

---

(1) يقصد القراءة التي ترى توافقًا بين نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ونقد اللسانيات والمنطق المعاصر له.

(2) حفريَّات المعرفة العربيَّة الإسلاميَّة، ص 229.

إنَّ ما سطَّرتُهُ أعلاهُ يُلخِّصُ مأزق كـلِّ خطـابٍ يـضعُ مفهومَ ومنطوقَ الفكرِ الذي يدرسه خارجَ هذا الفكر في بنيَةٍ أو أيديولوجيا أو نظام حقيقة ذاهلًا عن حقيقةِ اضـطراره لتحديـد موقـع خطابه وعلاقته بشـرطه، ومدى اتِّساق وضع مَنازِع الغير داخل بنى وأُطرٍ مع إمكان توصيفها من "لا إطار".

تقف البنية والأيديولوجيا والتَّاريخ والسِّياج عند عتبةِ عقل المفكِّر المبشِّر بالحداثة مستسلمة أو متسامحة؛ لتتركَ المكان للموضوعيَّة والوعي المطابق والعقلانيَّة، والفكر الذي تأسَّس حقيقته على منطوقه ومفهومه لا على أيِّ شيءٍ خارجه.

الفصل

الثاني

2

ثلاثةُ نماذج

حانَ الوقتُ للمثقَّفِ الثَّوريِّ أنْ يصمدَ في وَجْهِ كلِّ هذه المغريات، وأنْ يلتزمَ نهائيًّا بمنطق العقل التَّاريخيّ... عليه أنْ يمثِّلَ منطقَ التَّاريخ.

عبد الله العروي: العربُ والفِكْر التَّاريخي، ص 225.

1- عبد الله العروي أو الذَّات الحاملة للتَّاريخ

يدعونا العروي منذ كتابه "الأيديولوجيا العربيَّة المعاصرة" ليس فقط إلى التَّسلُّح بسلاح العدوِّ، ولكن إلى انتهاجِ سلوكِهِ مهما حَزَّ في قلوبنا هذا السُّلوك، أو أبعدنا عن تراثنا الأخلاقيّ"[1]. وإذا سألت لماذا؟ كان الجواب هو جميع ما كتبه العروي من تحليلات وتقريرات، وما نطقه من محاضرات على مدى أكثر من أربعين سنة.

---

(1) عبد الله العروي "الأيديولوجيا العربيَّة المعاصِرة" دار الحقيقة- بيروت 1970 (الأصل الفرنسيّ نُشِرَ في 1967).

ولكنّنا نجدُ الجوابَ مختصـرًا وواضحًا في مواضع كثيرة مـن كتبـه، يقول داعيتنا الحداثي:

> إنَّ أوروبا الغربيَّـة انتهجـتْ منـذ أربعـة قرون منطقًا في الفِكْرِ وفي السُّلوكِ، ثُمَّ فرضته منذ القـرن الماضي عـلى العـالم كلّـه. ولم يبـقَ للـشُّعوب الأخـرى إلَّا أنْ تنهجـه بـدورها فتحيا، أو ترفضه فتفنى. هذا المنطق هو العقل المجـرَّد، والمـصلحة الاقتـصاديَّة، وتكـافؤ الفرص[1].
>
> إذا أردنا الطَّريقَ الاقتصاديَّ المختـصَـر، إذن... يجـب أنْ نقبـلَ عقليًّـا منطـقَ التَّـاريخِ الحديثِ الذي هو، بالتَّحديـد، تـاريخ أوروبـا

(1) ن.م. ص 186.

الغربيَّة، ولا مفرَّ من ذلك. وهـذا المنطـق هـو نفسه لدى ماركس. وهو ليس شيئًا آخر غير مدخل لهذا المنطق الحـديث، وغـير الوسيلة الأكثر منهجيَّة لفهم عقلانيَّة عمله بالذَّات. إنَّ أولئكَ الذين يجهلونَ هذه الحقيقة يرفضون - من هنا بالذَّات - ذلكَ المنطقَ التَّاريخيَّ الـذي يوجِّه تطوُّرَ المجتمعات بنفس صـلابة المنطـق الرِّياضيِّ... إنَّ التَّاريخانيَّـة هـي قبـول منطـق العـالم الحـديث، الـذي هـو مـرَّة أخـرى، وبالتَّحديد منطق أوروبا مـن القـرن الخـامس عشر إلى القرن التَّاسع عشر [1].

الحداثة موجة، العوم ضدها مخاطرة. ماذا يبقى؟ الغوص حتَّى تمرَّ الموجة فوق رؤوسنا، فنظلّ حثالةً، وإمَّا نعوم معها بكلِّ ما لدينا من قوَّةٍ، فنكونُ مع النَّاجين في أيِّ رتبةٍ كان [2].

ولكنَّ مشكلةَ العروي هي أنَّـه عنـدَ بـسطِ الاسـتدلالِ وبناء الحجَّةِ يسلكُ طرقًا يصعب تمييز العقل ومنطـق التَّـاريخ فيهـا عن

(1) عبد الله العروي وآخرون: "عن التَّقليد والتَّخلُّف التَّاريخيّ" مجلَّة بيت الحكمة ع 1 السَّنة الأولى أبريل 1986، ص 157.
(2) عبد الله العروي: عوائق التَّحديث. محاضرة منشورة بالملحق الثَّقافي لجريدة الاتِّحاد الاشتراكي. الجمعة 27 يناير 2006.

الرَّغبة والمصادرات. فالغالبُ على خطابِ مؤرِّخنا هو مفردات التَّقييم لخطابه. فحديثه - في نظرِهِ هو - موضوعيٌّ وعقلانيٌّ ومطابقٌ ومنسجمٌ مع العقلِ ومنطقِ التَّاريخ، لكنَّه عند التَّحقيقِ تجده يعتمد أساليب هي أقرب إلى "الالتفاف" منها إلى القدرة على بيانِ كلِّ تلك الدَّعاوى، أو تجده يطلبُ التَّسليمَ متى تعذَّرَ الاحتجاج، مستقويًا بالتَّوصيفات السَّابق ذكرها لخطابه. وسنوجز مآخذنا على خطاب السَّيد العروي في ثلاث نقاط:

2-1: الانتقائيَّة

يتنقي السَّيد العروي أثناء عرض حججه من المفكِّرين مَن يخدم حججه، ولا يستنكف عن وصفِ مَن يخالفه الرَّأيَ بعدم الجدِّيَّة؛ فهو يجزم قائلًا:

> يبقى أنْ لا أحدَ من المتخصِّصينَ يستطيع جدِّيًّا أنْ ينفيَ ما استخلصناه ممَّا سبقَ، أي أنَّ أنصارَ المنطقِ اليونانيِّ، الضَّالعينَ فيه، يتميَّزونَ بنظرةٍ فلسفيَّةٍ أفلاطونيَّةٍ استنباطيَّةٍ، إنْ لم نقل باطنيَّة، وأنَّ المعارِضِينَ له، الذين اكتفوا بقياس المماثلة، وأعرضوا عن قياس الانطواء أو البرهان... أولئك هم بالضَّبْطِ الذين ناصبوا العداءَ للمنطق كعلمٍ قائمٍ بذاته[1].

---

(1) عبد الله العروي: مفهوم العقل ص 124. (التَّشديد من عندنا في كلِّ الإحالات).

ثُمَّ يضيف بعد ذلك بقليل:

وهكـذا... لا يوجـد اليـوم إجماعٌ بـين البـاحثِينَ الجـادِّينَ حـول أسـباب وظـروف ومكوِّنات العِلْمِ الحديث[1].

في الصَّفحات التي أخـذتُ منهـا الـشَّاهِدَيْن يـسلكُ الأستاذ العروي مسلكًا عجيبًا في الاسـتدلال، فهـو أوَّلًا يـصفُ المختلفين معه بعدم الجدِّيَّة، حتَّى إذا اعترضَ عليه مخالفه بقول لباحثٍ يخالفه الرَّأيَ، سيقول إنَّ هذا الباحثَ غيرُ جدِّيٍّ. والجدِّيَّةُ، كما يفهم من السِّياق هي ما يَذْهَبُ إليه العروي وما يستشكله، وليس ما يسنده الدَّليل وتبيِّنه الحجَّة. يقول في الصفحة 37 من "مفهوم العقل":

نـشيرُ فقـط إلى أنَّ مـسلمي اليـوم لا ينظرون إلى هـذه القـضيَّة بـما يجـبُ مـن جِدٍّ ومسؤوليَّةٍ.

مأخذنا هنا ليس على نوع القضايا الموصوفة بالجدِّيَّةِ أو عدمها، وإنَّما على هذا المفهوم الغريبِ الفضفاض: الجدِّيَّة، الذي يتوسَّل به العروي في بحثِهِ، ويتخيَّر على ضـوئه مـن البـاحثين مَن هـو أهلٌ للاعتبار، ومَن ليسَ بأهلٍ، في الوقت الذي لا يجدُ فيـه غـضاضةً في إسباغ أوصافِ التَّماسُكِ والمنطقيَّة والموضوعيَّة على ما تجترحه يده، وعندما يختلف الباحثون الجدِّيُّون تخفُّ حـدَّة الوثوقيَّـة في خطاب الدُّكتور، ويستعمل صيغ التَّمريض ("يبدو"، ربَّما"):

(1) ن.م. ص 126.

يبدو أنَّ الافتراضَ الأوَّلَ (رأي الفريق الجدِّيِّ الأوَّل) ينطبق على الوضع الإسلامي، والثَّاني (رأي الفريق الجدِّيِّ الثَّاني) على الوضع الغربيِّ"[1].

ويخلص إلى نتيجة مفادها:

وربَّما يكمنُ في هذه النُّقطة بالذَّات الفرق الجوهريُّ بين المسارين الغربيِّ والإسلامي رغم وحدة أو تماثُل المنطلقات[2].

ولكن ما أنْ نبتعدَ قليلًا عن أجواء الاختلاف "الجدِّيّ" حتَّى تعودَ الوثوقيَّة والحسم وما كان أوَّله "يبدو"، و"ربَّما" يصبح حقائق مقرَّرة، وإذا وجدَ اختلافٌ حولَ أصلِ العلمِ الحديثِ بين الباحثينَ الجدِّيّين، ورأى بعضهم أنَّ جاليلي انطلقَ من الرِّياضيَّات السَّابقة عن التَّجربة، فإنَّ صاحبنا العروي سيحسمُ الموقفَ بدافع "الضَّرورة التَّاريخانيَّة". وينتهي إلى نتيجةٍ حاسمةٍ لا يجادل في صحَّتها إلَّا الباحث غير الجاد، وهي أنَّ:

العقل لا يكون عقلانيَّة، لا يجسِّد في السّلوك، إلَّا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه. ثُمَّ بعد عمليَّة تجريد، وتوضيح وتعقيل

(1) ن. م. ص126.

(2) ن. م. ص127.

> أبدلنا به المنطقَ الموروثَ، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق[1].

أي أنَّ كلَّ ما اعترَضَ طريقَ الكاتِب من اختلافات بين الباحثين لا يسعها إلَّا أنْ تذوبَ في بوتقة مذهب العروي. ويشفع له في كلِّ ذلك أنَّه يريدُ التَّحديث وتدارك "الفرق التَّاريخيّ" بيننا وبين الغرب.

كما أنَّنا نجدُ في كتابه عن العقلِ والمفارقات حالةً عجيبةً تجسِّد الانتقائيَّة "العقلانيَّة والموضوعيَّة والعلميَّة" في أجلى صورها. يستشهد السَّيِّد العروي بفيلسوف العلم الشَّهير توماس كوهن في الصَّفحة 352 من "مفهوم العقل"، وينقل عنه قوله:

> لم يتلقَّ أرسطو تكوينًا أرسطيًّا محضًا، فمكَّنَهُ ذلك من أنْ يرى الكونَ على غير ما كان يراه به معاصروه.

ويحيل على الصَّفحة 145 من التَّرجمة الفرنسيَّة لكتاب الفيلسوف، الذي أصبح الكتابَ الأشهرَ في فلسفة العِلم "بنيَة الثَّورات العلميَّة"[2]. وأحالَ كذلك على الصَّفحات 155 و240. والصَّحيح أنَّها الصَّفحة 168. كما أنَّ ما يقوله كوهن هو:

(1) ن. م. ص364.

(2) T. Kuhn : La structure des révolutions scientifiques. Flammarion 1983.

لم يتلقَّ جاليلي تكوينًا أرسطيًّا كاملًا[1].

أو حسب الأصل الأمريكيّ:

لم يتربَّ جاليلي كليَّةً كأرسطيٍّ[2].

وبعد ذلك يقول كون في الصَّفحة 169:

هل من الضَّروريّ فعلًا توصيف ما يميِّز جاليلي عن أرسطو، أو لافوازييه عن بريستلي، كتحوُّلٍ في الرُّؤية؟ هل يرى هؤلاء حقيقةً أشياء مختلفة عندما ينظرون إلى النَّوع نفسه من الأشياء؟ أنستطيع أنْ نقولَ، بمعنى مشروع، إنَّهم يتابعون أبحاثهم في عوالم مختلفة؟

جواب كوهن طبعًا هو نعم، وحجَّته هي كتابه المذكور، ولكنَّ الغريبَ هو أنْ يستشهدَ العروي بـ"كوهن" هنا، بعد أن وَسَمَ مقالةَ الأخير بالتَّطرُّف وعدم الجدِّيَّة قبل ذلك بمائة صفحة من الكتاب. وبيان ذلك ما يلي:

(1) Galilée n'avait pas reçu une formation complètement aristotélicienne. (La structure des révolutions scientifiques. Flammarion 1983 . p 168).

(2) Galileo was not raised completly as an aristotelian. (The structure of scientific revolutions. The university of Chicago press 1970. p 119).

يقول العروي في الكتاب نفسه صفحة 253:

المسألة المطروحة جدّيّة، ولابدّ من التّطرّق إليها دون التّقيّد بآراء المتطرّفينَ من الدّارسينَ المعاصرين الذين يذهبون إلى القول بنظريّة الفوضى، أي أنّ كبريات المذاهب العلميّة تنشأ دائمًا بالصُّدفة. ومن ثَمّ لا داعي لتبريرها نظريًّا. فلا يرون فرقًا[1] بينها وبين الميثولوجيا، أي بين أسس الصّناعة ونواميس الكون (فايرباند).

هذه الفقرة كالكثير غيرها ممّا يخطّه قلمُ العروي تقرِّر كلامًا، وتستنتج ما لا يلزم عنه ضرورةً، وإنّما ما تقتضيه خلاصَات العروي بمنطقها الخاص، واقتضاءاتها البعيدة عادة عن "البداهة" والوضوح.

يذهب فايرباند إلى أنّ نموَّ المعرفة لا يتمُّ وفقَ قواعد منضبطة ومنهج واضح. وعندما ينتقلُ العلماءُ من نظريّةٍ إلى أخرى لا يكون سبب ذلك هو أنّ النّظريّةَ الجديدةَ فنّدت السّابقة أو حتّى طوّرتها، ولكنّ السّبب عادةً يكون هو تخلُّص العالِم من رِبقة التّقليد لطريقةٍ معيّنةٍ في النّظَرِ للأشياء والخضوع لطريقةٍ محدّدةٍ في الاستدلال،

(1) يطلق العروي هنا الكلام كعادته دون تدقيق، فما المقصود بالفرق هنا؟ الذي يذهب إليه فايرباند هو أنّه لا دليل على أنّ المعرفة العلميّة أرقى من باقي أشكال المعرفة الأخرى. (انظر الفصل الأخير من "ضدّ المنهج").

وجرأته على وضع فرضيَّات قد تناقض المتَّفق عليه بين علماء عصره:

> إنَّ أحداثًا وتطورات كابتكار النَّظريَّة الذَّرِّيَّةِ عند اليونان القدامى والثَّورة الكوبرنيكيَّة، ومجيء النَّظريَّة الذَّرِّيَّة الحديثة... لم تكن لتحدثَ لولا أنَّ بعضَ المفكِّرينَ قرَّروا ألَّا يظلُّوا سجناء بعض القواعد المنهجيَّة "البديهيَّة"، أو أنَّهم خرقوها عن غير قصدٍ. وهذه الفكرة هي إحدى المكتسبات البالغة الأهمِّيَّة حول تاريخ وفلسفة العلم[1].

ولا تتمُّ الغلبةُ لنظريَّةٍ علميَّةٍ على الأخرى بالحجَّة العقليَّة أو المنطقيَّة كما يعتقد السَّيِّد العروي، ولكن كما يقول أحدُ مؤسِّسي العلم الحديث ماكس بلانك:

> نادرًا ما يشقُّ تجديدٌ علميٌّ مهمٌّ طريقه

---

(1) Paul Feyerabend : Contre la méthode. Seuil 1979 p 20

لاحظ أنَّ العروي يدعونا لعدم التَّقيُّد بآراء المتطرِّفينَ من الدَّارسين. مع أنَّ الذي له اطِّلاع ولو متواضع على فلسفة العلم المعاصرة يعرف أنَّ التَّيَّارَ الغالِب فيه هو المنطلق والقريب من مذهب توماس كون وفايرباند. والتَّفسير الأكثر انتشارًا لنموِّ المعرفة هو المؤسَّس على نظريَّة النَّماذج: paradigms الذي وضعه كون في كتابه المذكور، وهو نفسه ما يقول به فايرباند، ويُسَمِّيه تقليدًا: tradition .

بالانتـصار تـدريجيًّا، وكـسب معارضـيه إلى
جانبـه... الـذي يحـدث هـو أنَّ معارضـيه
يموتون تدريجيًّا، والأجيـال الـصَّاعدة تعتـاد
الفكرةَ من البداية[1].

ما يذهب إليه كلٌّ من كوهن وفايربانـد، هـو أنَّ الانتقـالَ من نظريَّةٍ علميَّةٍ إلى أخرى يتمُّ بطفرةٍ، وليس بمناظرةٍ يُحشَر لهـا أعلام الفريقين، وتنتهي بالضَّربَةِ القاضيةِ، كما قد يتصوَّر السَّيِّد العـروي. ما يقوله الفيلسوفان هو أنَّ العلمـاءَ الـذين يعملـون وفـق نظريَّاتٍ مختلِفَة "يعيشون" في "عوالم" مختلفة، تتحدَّد عنـد الأوَّل بـالنَّموذج

(1) "An important scientific innovation rarely makes its way by gradually winning over and converting its opponents. ... What does happen is that its opponents gradually die out and the growing generation is familiarized with the idea from the beginning". Max Planck: The Philosophy of Physics, trans. W.H. Johnston، W.W. Norton, New York, 1936. Repr. 1963. p 97.

يذكر الفيلسوف والرِّياضيّ الأمريكيّ هيلاري بوتنـام في المحـاضرة التي ألقاها بجامعـة هارفـارد بمناسـبة تقاعـده: "To think with integrity" لقاءه بالفيزيائيِّ جيرالد هولتون، الذي أخبره أنَّه سـأل بلاتـك لمـاذا قبـل نظريَّة أينشتاين، وقد كانتْ هناك تحويلات لورونز، وبوانكاريه، فأجاب: لأنَّها كانت أكثر جاذبيَّةً! (المحاضرة منشورة بـ: The Harvard review of philoophy VIII 2000, P11) ومنشورة على موقع الجامعـة بالـشَّبكة الدّوليَّة.

paradigm بارادايم، وعند الثّاني بالتّقليد[1]. وهو نفسه القول الذي يقبله، بل ويستشهد به العروي في الصّفحة 352 من كتابه نقلاً عن كون، وقبل ذلك يحكم على القول نفسه بالتّطرّف وانعدام الجدّيّة. ربّما لم يدرك العروي[2] أنّ اقتباسه السّابق عن توماس كوهن ساقه هذا الأخير للتّدليل على أنّ المعرفةَ العلميّة لا تنمو بشكلٍ خطيٍّ (أو تقدّميٍّ بلغةِ العروي). وإنّما بالانتقال من نموذجٍ إلى آخر. وهذا الانتقالُ يقعُ نتيجةَ تحوُّلٍ في شكل الإدراك، تحوُّلٌ شبيه بذاك الذي يقع في الجشطالت[3].

كما أنّ القولَ بلزومِ غيابِ التّبرير النّظريّ لنشوءِ المذاهب العلميّة عن القول بنشوئها صدفة، قول مغلوط. فمفهوم النّموذج عند كوهن، أو التّقليد عند فايرباند، أو برنامج البحث عند إيمر لاكاتوش، هي تبريرات نظريّة لهذا النّشوء. إلّا إذا كانَ التّبريرُ عند العروي هو تحديد النُّقطة الصّفر لانطلاق أيّ نظر، ثم تحديد خطّ النُّموّ المنطقيّ أي العقليّ المتعالي لهذا النُّموّ حتّى أيّامنا هذه. وذلك ما يتوافق مع تصوُّر العروي للعقل والمعرفة، ومع هيجيليّته التي تظهر

(1) Paul Feyerabend: Adieu la Raison. Seuil 1989. p 284.

(2) ذلك أنّه لا يبحث في المقروء إلّا على ما يخدم خلاصاته: يتحوّل الفكر أو المتاح للبشريّة تحت نظر العروي إلى مجرّد رجع صدى لقناعاته السّابقة لكلّ نظر.

(3) انظر فقرة الجشطالت في القسم الأوّل.

على سطح خطابه[1] في مواطِن وتختفي في أخرى، كما في طريقةِ استعماله لمفهوم الموضوعيَّة، التي تُوحِي بقناعةٍ راسخةٍ باستقلال الذَّات عن موضوعها، وتعاليها عنه، ألا يقول في "مفهوم الحرِّيَّة" (ص 100) معقِّبًا على ما سطَّره في الفصل الخامس:

---

(1) يقول في "العرب والفكر التَّاريخيّ":

- إنَّ كلَّ فكر مطابق للحالة الاجتماعيَّة النَّاجم عنها. (ص 13).
- إنَّ الفلاسفة المحدثين يعرِّفون التَّاريخ بأنَّه مجال الضَّرورة وحكمة العقل (ص 88 مع ملاحظة كيف يتحوَّل هيجل إلى اسمٍ يستغرق كلَّ الفلاسفة المحدّثين).
- لكي يكون التَّاريخ ميدان جدٍّ ومسؤوليَّة، لابدَّ من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركةٍ وصيرورة. (ص 93).

لن تجدَ فيما يكتب السَّيد العروي جوابًا عن شروط صحَّة مقولة، وكيف أنَّ عبارته الأخيرة، مثلًا، يلزمها بيان أنَّ التَّاريخ ميدان جدٍّ ومسؤوليَّة حتَّى تصدق نتيجتها، بله تحديد ما تحيل عليه المفردتان. ولكنَّ الغرض من سوق هذه النُّصوص هو بيان ملمح في كتابة العرويِّ، وغيره كثير من مفكِّري العرب، يتلخَّص في الوقوع مرارًا فيما يُسمَّى بمغالطة الحدّ الرَّابع من خلال استعمال اللفظ الواحد بمعانٍ مختلفة، فالموضوعيَّة تارة هي التَّلوُّن بأوضاع الأمَّة العربيَّة، واستحضار شرطها الاجتماعي والاقتصادي (العرب والفكر التَّاريخيّ ص 17 و93)، أو إدراك للضَّرورة في حركة التَّاريخ متابعًا هيجل، وهي تارة أخرى مفارقة، وتعالي الباحث عن موضوعه متابعًا كانط (مفهوم الحرِّيَّة ص 100).

هـذه نظـرة علميَّـة أي وصـفيَّة تقديريَّـة متعالية عن موضوعها[1].

خلاصةُ القَـوْلِ أنَّ الـسَّيِّدَ العـروي يـصفُ الفيلـسوفَ بـول فيرباند بعدم الجِدِّيَّة و"التَّطرُّف"! في الوقت نفسه الذي يـستند فيـه إلى مذهبه عن غير قصدٍ في نقله عن توماس كوهن. وإذا كان سبب تطرُّف ولا جدّيَّة فيرباند هي قوله بالصُّدفة في نموِّ المعرفـةِ حـسبَ تعبير العروي، وهي تحديـدًا قولـه بـأنَّ المـذاهب العلميَّـة الكـبرى والعلميَّة تنشأ بالصُّدفة، فإنَّه يستشهد بكلام لكوهن سـاقَه الأخـير في معرِض استدلاله على أنَّ "كبريات المذاهب العلميَّـة تنـشأ دائـمًا بالصُّدفة"![2].

(1) (التَّشديد من عندي). لا يهمُّ هنا سياق القول، ولكـنَّ الـشَّاهدَ يكمـنُ في إقرار الكاتب بالقدرة على التَّعـالي عـن موضـوع الدِّراسـة. وهـذا كـلامٌ يكشف عن نقصٍ واضحٍ في التَّكوين الإبستمولوجي والمنهجي والمنطقـي كذلك. ومع ذلك لا يمـلُّ الكاتِـب مـن ادِّعـاء اسـتناده واعـتماده نتـائج الإبستمولوجيا المعاصرة! وإنَّ عبارةً كهذه لتكفي للإعراض عن كـلِّ مـا كتبه السَّيِّد العروي، لكنَّ صدقَ واتِّساق وسلامة فِكْره ليست دائمًا هي ما ينفخ فيه الرُّوح ويمدّ في عمره.

(2) ما يعتقده السَّيِّد العروي هو أنَّ تقريـرات العلـم مطابقـة لمـا عليـه العـالم الخارجي، وهذا ما يقف حـاجزًا دون إدراكـه لمقـولات فلـسفات العلـم والإبستمولوجيا المعاصرة، بل ولطبيعة العلم الحديث. أمَّـا مقولـة نـشوء المذاهب العلميَّة بالصُّدفة أو دون سابق تقـدير مـن العلـماء، فهـو واقعـة تاريخيَّة أوَّلًا. كما أنَّ مفهوم النَّموذج أو التَّقليد عند كون وفايرباند، وقولها بالانتقال غير الواعي من نموذجٍ إلى آخر- من ثَمَّ من نظريَّةٍ إلى أخرى- =

إنَّ ما يقوم به العروي هو الانتقاء بالمعنى الذي ذكرته، أي تبنّي نتائج، والاستشهاد بمقولاتٍ دون التَّقيُّد بكلِّ إلزاماتها. وكلُّ همِّ مبشِّرنا الحداثيِّ هو الوصول إلى خلاصاته التَّحديثيَّة والتَّاريخانيَّة.

1-2 سياسة تجفيف المنابع

ابتدعَ السَّيد العروي طريقةً ذكيَّةً "لتفنيد" مخالفيه. فبدل تفنيد "الخصم" مواجهة يلتفُّ السَّيِّد العروي على خطابه، ويردُّه إمَّا بادِّعاء انعدام الجدِّيَّة كما رأينا، أو بالتَّجاهل كما هو ديدنه مع كلِّ مَن حاوره من مفكِّرين من بلده، أو بطريقته المبتكرة في الرَّدِّ على مَن يسمِّيهم بالتَّقليديين من مفكِّرين إسلاميين. فاطِّلاع هؤلاء على فِكْرِ أهل الغرب أقلقَ السَّيِّد العروي فاستبقَ الأحداث، واشتغلَ "بتفنيد" ما "قد" يحتجُّ به "الماضوي المتعصِّب". وأظهر قبل الاحتجاج فسادَ الحجَّة وتهافت المحتجِّ بها في عالم ممكن. وهو يقول بالحرفِ في معرض حديثِهِ عن واحدٍ من علماء الغرب المعتمدين[1]، وبعدَ أنْ "بيَّنَ" فساد الاستشهاد بنظريَّة هذا الأخير في فضاء الثَّقافة الإسلاميَّة أعلنَ أنَّ هدفَهُ هو: (قطع الطَّريق على مَن يريد استغلال ما ينشر حاليًّا في مجال الإبستمولوجيا لنسف الخلاصات التي توصلنا (أي العروي) إليها في الفصلين السَّابقين. وهي أنَّ حضورَ

= يتَّسق تمامًا مع قولهم إنَّ المعرفةَ العلميَّةَ تستند في شرعيَّتها إلى إجماع علماء عصرٍ ما حول المناهج وطرائق الاستدلال المقبولة عندهم، وليس إلى مطابقة نتائج هذه المعرفة لواقع معطى.

(1) إليا بريغوجين. "مفهوم العقل": المركز الثَّقافيّ العربيّ 1996 ص160.

المنطق عند أنصاره المسلمين، وعند خصومه لا يدلُّ على أنَّ الثّقافةَ الإسلاميَّةَ ثقافةُ عقلٍ)[1].

وقد رأينا مبلغ علم السَّيِّد العروي من الإبستمولوجيا المعاصرة. فكيف إذا كانتْ نتائج كبريات مدارس هذا الحقل المعرفيّ[2] تنسف خلاصاته من الأساس.

3-1 الاصطفائيَّة

إنَّ الخصوصيَّة التي يضفيها داعيتنا الحداثي على خطابه أمرٌ لا تخطئه العين. وآيةُ ذلكَ ما سبقَ أنْ أشرتُ إليه من وصفٍ لمخالفيه بعدم الجدِّيَّة، كما نجده لا يملُّ من وصفِ بحثِهِ بالموضوعيَّة، ووصف طريقته بالسَّبيل الأوحد للتَّحليل، وحلَّه بالأوحد للتَّغيير، بل ويدعو إلى التَّسليم بما يُسَمِّيه مسلمة التَّخلُّف، مدَّعيًا أنَّ ما كتبه ويكتبه لازم عنها لزومًا يكاد يقارب لزوم المبرهنات المنطقيَّة عن مسلَّمات النَّسق. يقول في ندوةٍ عقدتْ في سبعينيَّات القرن الماضي مفتتحًا الحوار وشاهدًا على ما أسلفنا في آنٍ:

---

(1) عبد الله العرويّ: "مفهوم العقل". المركز الثَّقافيّ العربي 1996 ص163، ومن "سوء" حظِّه أنَّ الشَّيخ عبد السَّلام ياسين سبقه إلى الحديث عن بريغوجين في كتابه: "الإسلام والحداثة" قبل أنْ "يقطع" الطَّريق.

(2) كارل بوبر وإيمر لاكاتوش، ورفضهما لكلِّ تاريخانيَّة، وفوكو وتوماس كون وفايرباند ورفض العقلانيَّة المتعالية والموضوعيَّة السَّاذجة والتَّطوُّر الخطِّيّ لكلِّ معرفة.

> للفرد أنْ يملكَ اختياره الخاص، إلّا إنَّه مرغمٌ على أنْ يأخذَ المستوى الموضوعيّ بعين الاعتبار[1].

إنَّ الباحثَ مرغمٌ على أخذ المستوى الموضوعي بالاعتبار، وإذا سألت: ما هذا المستوى الموضوعيّ؟ فالجواب هو ما يعطيه العروي لهذا التّعبير من معنى، وذلك بعد التّسليم بمسلّمته والانطلاق من بداهته، وحاصلهما التّخلُّف التّاريخي عن الغرب والبداهة التي جعلها لازمةً عن ضرورةِ طيّ صفحة الماضي[2]. ولكنَّ مشكلةَ المشاكل في "نسق" السّيد العروي أنَّ مفكِّرينَ كُثر يتقاسمون معه مسلّمته وبداهته، ومنهم الطّيب تيزني، وحسين مروة، والمهدي عامل، والجابري، وعبد الكبير الخطيبي، و"شارحه" كمال عبد اللطيف، وعارضه عبد السّلام بن عبد العالي، و... لكنّهم لا يذهبون مذهَبَه، ولا يتبنون نظرته للتّاريخ. وهذا أمرٌ يطعنُ في ادّعاءات صاحبنا بالتّماسك والضّرورة والموضوعيّة. يقول في نبرةٍ حاسمةٍ وواثقة مرّةً أخرى:

> لا أقول إنَّ الماركسيَّة التّاريخانيَّة هي لبُّ الماركسيَّة وحقيقتها المكنونة. وإنَّما أكتفي بتسجيل واقع والتّقيُّد به، وهو أنَّ الأمّة العربيَّة محتاجة في الظُّروف الحاليَّة إلى تلك

---

(1) مجلّة بيت الحكمة: العدد الأوّل، أبريل 1986.

(2) عبد الله العروي: مفهوم العقل. ص 10.

الماركسيَّة بالذَّات لتكون نخبة مثقَّفة قادرة على تحديثها ثقافيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا[1].

إنَّ ما يسطُره السَّيد العروي بقلمه إنَّما هو واقعٌ أدركه موضوعيًّا ثُمَّ تقيَّد بعد ذلك بما يُلزم به[2]. وهو هنا الماركسيَّة التَّاريخانيَّة بالذَّات. إنَّها بداهة القادر على رؤية الواقع كما هو، وعلى تسجيله بكلِّ موضوعيَّة وعلميَّة. ففي الوقتِ الذي يتَّهم فيه مخالفيه بعدم الجدِّيَّة والغبش الأيديولوجيّ وعدم القدرة على إدراك الحاجات الحقيقيَّة والتَّاريخيَّة للأمَّة، يتحدَّث عن قدرته هو بالذَّات على التَّحقُّق بوصف الجديَّة وإدراك الواقع في "حقيقته"، والحكم عليه بموضوعيَّة. ودليله في كلِّ ذلك كلمته في مواجهة كلمة خصومه! والمفارقة هي أنَّ السَّيِّد العروي يدرك جيِّدًا أنَّ الادِّعاء لا يستلزم التَّحقُّق. فهو يقول لـ"إخوانه" في الماركسيَّة:

> إذا استعملنا المنهجَ العلميَّ الماركسيَّ لدراسة المجتمع، فلن نكونَ في حاجةٍ قط إلى القول بأنَّنا ماركسيُّون[3].

---

(1) عبد الله العروي: العرب والفكر التَّاريخيّ، ص 31.

(2) لاحظ أنَّ الإلزام هنا بين واقع موضوعيٌّ وتقرير قضويّ! يبدع السيد العروي هنا منطقًا من نوع خاص، مقدِّماته هي وقائع موضوعيَّة، ونتائجه عبارات قيميَّة. كلّ العلماء وفلاسفة العلم يدركون أنَّ النَّظريَّة هي ما يحدِّد تقريرات الملاحظة، لكنَّ صاحبنا يدَّعي القدرة على التَّعالي عن الموضوع، و"تخليص" الملاحظة من أوشاب الارتباط بنظرٍ مخصوص. كما أنَّ الاستلزام يكون بين قضيَّتين، وليس بين واقع وعبارة.

(3) مجلَّة بيت الحكمة: العدد الأوَّل ص 147.

ألا يصحُّ القول إنَّ السَّيِّد العروي لو التزمَ الوضوحَ المنهجيَّ والإلزامات المنطقيَّة أو الإبستمولوجيَّة لطبيعةِ البحثِ الذي يخوضُ فيه، فلن يكونَ في حاجةٍ إلى الحديث عن إدراكه المميز للواقع، وتسجيله الموضوعي له؟

ومرَّة أخرى يتحدَّث الدُّكتور عن الفِكْرِ التَّاريخيِّ، وكأنَّه حقيقة واضحة يمكن تمييزها في ملكوت الفكر بلا تأويل أو خلاف، ويَطِمُّ المتنكِّب عنها بالتَّبعيَّة اللاشعوريَّة، والتي استطاعَ هو الشُّعور بها، تمامًا كما استطاعَ غيره من دعاة التَّحديث الانفلات من أسر البنى والأنسجة الحاكمة لمعاصريهم، يقول فيلسوفنا المؤرِّخ:

> الفِكْر التَّاريخيّ هو الذي يحرِّر المرءَ من الأوهام، ويوجِّهه نحو الواقع والإنجاز. لا سبيلَ إلى إنكار وجود شيءٍ من التَّبعية في هذا الاتِّجاه أيضًا، لكنَّها مفهومة ومقبولة. إنَّها تقبل بعد أنْ تدرس وتحلّل، في حين أنَّ السَّلفي والانتقائي لا يعيان حتَّى التَّبعية التي يعيشان فيها، ويمهِّدان لها الطَّريقَ على الدَّوام[1].

ثمَّ يقول في الصَّفحة الموالية:

---

(1) عبد الله العروي: العرب والفكر التَّاريخيّ 207.

إنَّ السَّلفيَّ يظنُّ أنَّه حرٌّ في أفكاره، لكنَّه في الواقع لا يفكِّر باللغة العتيقة، وفي نطاق التُّراث، بل اللغة والتُّراث هما اللذان يفكِّران من خلال فكره[1].

فاللغة والتُّراث هي مَن يفكِّر من خلال مَن يختلف مع السَّيِّد العروي. ونراه في هذا القول يتحرَّك في ملعبِ أصحاب النِّسبيَّة اللغويَّة من هردر حتَّى فوكو، مرورًا بسابير وبنيامين لي وورف.

لكن ما يسكت عنه مفكِّرنا هو الضَّمانات للمتلقِّي حتَّى يستيقنَ، ويطمئنَّ قلبه أنَّ السَّيِّد العروي نفسه لا يتملَّكه تراثٌ ماركسيٌّ يريد أنْ يجمعَ أو يلفِّقَ ما تفرَّق في لوكاش وغرامشي وروزا لوكسنبرغ، مع استحضارِ أنَّ الأخيرين بشر من البشر، يحكمهم ما يحكم غيرهم من كائنات التَّاريخ. ومن ثَمَّ ينسحب عليهم مقول الدُّكتور من إمكان نطقهم بلسانِ غيرهم، وكون فكرهم على الحقيقة صدى لغةٍ ماكرةٍ وتراثٍ قاهرٍ.

بدل توضيح هذه الإشكالات المنهجيَّة، الضَّروريَّة لاستئناف قولٍ كالذي يسطِّره العروي في كتبه، نجد ارتباكًا في البحثِ، أشرنا إلى بعضه عندما ذكرنا تعاليه عن مخالفيه، وانتقاله بقدرةِ قادرٍ من الشَّكِّ إلى اليقينِ وانتقائيَّته، وعرض قدرته على النَّفاذ للواقع، وتسجيله بموضوعيَّة حُرِمَ من مثلها غيرُهُ من حَمَلَةِ القَلَمِ وأصحاب النَّظَر.

---

(1) ن. م. ص 208.

ويبدو الارتباك واضحًا وتنكشف الحجب عن تلك القدرة العجيبةِ على إدراكِ الواقع كما هو في حوارات العروي؛ إذْ تكون "حرس السَّستمة" في استراحة[1]. ففي حوارٍ له نُشِرَ في 1992، يتحدَّث العروي عن مأساته التي يعيشها باعتبار انتمائه إلى مجتمعٍ متأخْرٍ، يقول:

> أكبر تجربة مرَّت هي تلك التي يشعر بها الأديب عندما يظنُّ أنَّه يبدعُ في نطاقه الضَّيِّق في حين أنّه يقلِّد، عن وعيٍ أو عن غير وعيٍ، إذا قِيْسَ عمله بالأعمال العالميَّة. عندما فاز نجيب محفوظ بجائزة نوبل. ماذا قال عنه ناشره الفرنسيُّ؟ هو فلوبير الآداب العربيَّة! في الحقيقة هو أشبه بزولا، ولكنَّ المهمَّ هو أنَّ ناشره نفسه يقدِّمه كمقلِّدٍ، لا كمبدِعٍ[2].

تقدِّم هذه الفقرة مثالًا لطريقةِ إدراك السَّيد العروي للواقع كما تبرز سببًا من أسباب انقداح فكر التَّاريخانيَّة في ذهنه. فالمشكلة ابتداءً هي في عدم القدرة على الإبداع ووقوع الكاتب والأديب والمفكِّر في أسر ما سبق أنْ قيل؛ لأنَّ المرحلةَ التَّاريخيَّة التي نعيشها

(1) لا يحبُّ العروي أنْ يناقَش فيما وردَ على لسانه في حوار. وهذا من عجيبِ القول. لماذا هذه الأولويَّة للفكر المُدبَّر بليل!؟
(2) عبد الله العروي: "التَّحديث والدِّيمقراطيَّة" حوار مع مجلَّة "آفاق" العدد 3-4، 1992 ص 153.

عاشها غيرنا: إنَّ مراحل التَّـاريخ هنـا تأخـذ شـكلَ وعـاءٍ يـشملُ الوقائعَ والأفكار التي تجعلها تلك الوقائع ممكنـة. وهـذا يـضعنا في ضيافة فوكـو وفيربانـد، كـما يـضع مفـاهيم الحقيقـة والموضـوعيَّة والمطابقة في مهبِّ الرِّيحِ، ولكنَّ العروي لن يقبـلَ بنـسبيَّة هـؤلاء، فيدير ظهره لإلزامات ما يدَّعي؛ ذلك أنَّ تلكَ الإلزامات تتعـارَض مع ادِّعائه امتلاك القدرة على إدراك الواقع كما هو، كادِّعائه المعرفـة بما يُصلح أحوال الأمَّـة معرفـة موضـوعيَّة مـستقلَّة عـن تـأثيرات الذَّات! كما أنَّ مقولةَ العروي هـذه تقـول بإمكـان تكـرار مراحـل التَّاريخ، ومن ثَمَّ تكرار الأفكار، وزِدْ على ذلك أنَّ هذا الادعاء يلزم عنه قولٌ بوجودِ "فضاء دلاليّ" لكلِّ مرحلـةٍ مـن التَّـاريخ، ودليـل صاحبنا على هذه "التَّاريخانيَّة" التي تشكو من كلِّ ذاك الاضطراب، هو تجربة شخصيَّة بالشُّعور بالتكرار، ومثالـه المقحِـم هـو أنَّ نـاشر نجيب محفوظ يشبِّه الأديبَ العربيَّ الرَّاحلَ بفلوبير.

ولو قلنا للسَّيِّد العروي إنَّ تعليقَ النَّاشِر [1] قد يكون تعبيرًا عن نزعةٍ مركزيَّةٍ أو أنَّه ببساطة سلوكٌ إنسانيٌّ طبيعيٌّ: فكلُّ النَّاسِ يدرك المختلفَ من خلال المألوف [2]، لا تهمَّنـا بعـدم الجدِّيَّـة أو الـضَّلال الأيديولوجيّ.

---

(1) الأدهى من كلِّ ذلك أنَّ النَّاشر أخطأ التَّشبيه في نظر العروي، فكيف أدرك التكرار في الأفكار؟ ثمَّ كيف يصحُّ أنْ يتحوَّلَ قـول نـاشر نكـرة أو حتَّـى معرفة إلى برهانٍ على دعوى بحجم التَّاريخانيَّة؟

(2) وذلك منهج علوم الطَّبيعة نفسها.

إنَّ السَّيد العروي يختار في كلّ ما يكتب تأويلًا يوافق ما يصبو إليه ثُمَّ يضع الكلّ ضمن نظريَّةٍ قُدَّتْ على مقاسِ ما يتخيَّرُ من أحداث: ad-hoc، ثمَّ يفرض الكلَّ على القارئ بدعوى الجدِّيَّة والعلميَّة والموضوعيَّة، وضرورة التَّحديث.

لا يملُّ السَّيِّد العروي من الدَّعوةِ إلى هذه التَّاريخانيَّة[1]، التي تقتضي أنْ يسلكَ العرب الطَّريق نفسه التي سلكها الغربُ من القرنِ الخامس عشر إلى التَّاسع عشر؛ لأنَّ التَّاريخَ له اتِّجاهٌ واحدٌ ومعنى محدَّد ينفتح على الحداثة، ولا يمرُّ إلَّا عَبْرَ الزَّمنِ الثَّقافيِّ والقيميِّ المذكور، ولا سبيلَ إلى الحداثةِ من غيرِ ذاك الطَّريق، ولتشارك السَّيِّد العروي معتقده عليك أنْ تتقاسمَ معه قدرًا من الاقتضاءات هو من الضَّخامةِ بحيث يستحيل أنْ يجد داعية الحداثة أحدًا غيره يتقاسمه معه: التَّاريخ ذو المسار الأوحد، الوضع الفريد للحداثة الغربيَّة في هذا التَّاريخ، القول بجوهر يميِّز الحداثة الغربيَّة، ومن ثَمَّ يميِّز حقولها المعرفيَّة المسماة "علوم إنسانيَّة"، والتي تغدو من منظور العروي معلومًا من الحداثة بالضَّرورة، إمكان استعادة مراحل

---

(1) من "المفارقات" العجيبة في تاريخانيَّة العروي أنَّه عندما تتطابق عبارة العربيّ المعاصِر اليوم مع غربي القرون الوسطى يحكم العروي بتطابق مراحل التَّاريخ، أي يفترض ضمنًا تطابق الدِّلالة في العبارتين (انظر الاقتباس أعلاه)، ولكن عندما تتطابق عبارة الغزَّالي أو ابن خلدون مثلًا مع عبارات غربيٍّ معاصِرٍ يحكم بسطحيَّةِ التَّطابق واختلاف الدِّلالة لاختلاف السِّياق! (انظر مثلًا "مفهوم العقل" ص35 و ص 261).

التّاريخ عن وعي، وأخيرًا وليس آخرًا تناسخ مراحل التّاريخ[1].

مشكلة أخرى تعترض بنيان العروي، وهي أنّه لا يقول شيئًا بخصوص الاستدلال والاعتقاد... هل تشملها التّاريخانيّة أم لا؟ هل علينا أن نصمّ آذاننا عن العوائق الإبستمولوجيّة والمنهجيّة أمام أيّ ادّعاءٍ بالموضوعيّة والعلميّة في ميدان البحثِ الاجتماعيّ؟ هل علينا أنْ نحملَ أنفسنا على الاعتقاد بمعتقدات أوروبا قرون "النّهضة" و"التّنوير"، حتّى نستطيعَ تكرار التّجربة الغربيّة؟ هل علينا أنْ نخوضَ تدريبات في القدرة على التّحكُّم في المعتقد حتّى نصدِّقَ ما يقوله العروي؟ هل علينا أنْ ننسى كلَّ ما استجدَّ من

(1) يقول العروي في "العرب والفكر التّاريخيّ": "إنَّ الطّريقَ الوحيدَ للتّخلُّص من الاتّجاهين معًا - يقصد السّلفيّة والانتقائيّة - هو الخضوع للفكر التّاريخيّ بكلّ مقوّماته، وأنَّ أربعة من هذه المقوّمات تستطيع أنْ تحدّد الفكر التّاريخيّ، وهي:

صيرورة الحقيقة.

إيجابيّة الحدث التّاريخيّ.

تسلسل أحداث التّاريخ.

مسؤوليّة الأفراد (بمعنى أنَّ الإنسان هو صانع التّاريخ).

وأربعة، تحدّد معنى التّاريخانيّة، وهي:

ثبوت قوانين التّطوُّر التّاريخيّ (حتميّة المراحل).

وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل).

إمكانيّة اقتباس الثّقافة (وحدة الجنس).

إيجابيّة دور المثقّف والسّياسيّ (الطّفرة واقتصاد الزّمن)."

(ص206-207).

نتائج في تحليل الخطاب والمنطق والإبستمولوجيا؟ بغير ذلك لا يمكن أنْ نقبلَ خطابًا يصدرُ في التّاريخ، ويتحدَّث عنه في كلّيّته، خطابًا يسِم مقولاته بالضَّرورة، ونتائجه بالحاسمة، ومنظوره بالموضوعي.

يدعونا العروي صراحةً بأنْ لا نحاسبه على كلِّ كلمةٍ أو حكم! فما يقدِّمه هو نتاج سنوات من التّأمُّل والقراءة والكتابة. إنَّ علينا أنْ نتلقّى العروي باعتباره ذاتًا حاملة للحقيقة والتّاريخ. إنّه ينصحنا أن لا نآخذه على كلِّ كلمةٍ، مع أنَّ خطابه مترعٌ بمفردات تنتمي إلى حقلِ المنطق، بل ويبني عليها تحليله كالاتِّساقِ والمفارقة، عدا عن لفظة المنطق التي يلصقها بتصوُّره الخاص للتّاريخ ومفهومه للحداثة. إنّه يدبِّجُ الصَّفحات الطّوال في بيان المفارقة في الفكر العربي، ويأمرنا أن نغضَّ الطَّرف عن مفارقاته هو. وعذره أنّه يريد التّحديث، وأنّه يسلِّم بواقع التّخلُّف، ويدَّعي أنَّ فكرَه لازم عن هذه المسلّمة لزومًا يكادُ يضاهي لزوم مبرهنة فيثاغورس عن طبيعة المثلَّث القائم الزّاوية - ألا يقول إنَّ التّاريخَ يتبع مسارًا محدَّدًا بصرامة المنطق الرِّياضيّ- وذلك دون أنْ يخضعَ "برهانه" للتّحقق ولا للمساءلة، والمفارقة مرَّة أخرى أنّه يقرِّر أنَّ الفكرَ النَّقديَّ خاصيَّة للحداثة.

1-4 إذا أردتَ التّحديث فقل ما شئت

لا أدَّعي أنَّ كلَّ ما وجَّهته من نقدٍ لفكرِ السَّيِّد العروي لم أُسبق إليه، فغير قليل منه سبقَ أنْ قيل في خطاب العروي، وصدر حتّى

عمَّن يتقاسمون معه "بداهته" ومسلماته. ولكنَّ كثيرًا من هـؤلاء - ولأنَّ خطابهم يحكمه ما ألمحنا إليه من انتقائيَّة بالمعنى الذي حدَّدناه، ويعتريه ما ذكرنا من وهنٍ في التَّماسك المنطقيِّ والانضباط المنهجيِّ والمعرفيّ - يغضُّون الطَّرْفَ عن كلِّ ذلك، ويبتدعون في حقل الفكر مبدءًا جديدًا يمكن تلخيصه في:

إذا أردتَ التَّحديثَ فقلْ ما شئت.

فهذا أحد دعاة التَّحديث وعارضي فكر الحداثة[1] يختم عرضَهُ لكتاب "مفهوم العقل": مقالة في المفارقات" للعروي، بـأنْ ينعت بعدم النَّزاهة والعبث كلَّ مَـن يتعامـل مـع هـذا الكتـاب "بعقليَّـة يرفضها هو (أي العروي) (ب) تصيَّد لحظات الـضَّعف أو مواقـع الخطأ"[2]. فبقدرة قادر يصبح البحث عن مواقـع الخطـأ في كتـاب

---

(1) ما يقوم به عبد السَّلام بن عبد العالي وكـمال عبـد اللطيـف وآخـرون هـو أقرب إلى عـرضٍ للأفكـار - كالـسِّلعة في الـسُّوق- منـه إلى تقـديم لهـا، فحاصل ما يقومون به هو تخيّر النُّصوص، وتـرك القـارئ يواجـه المـصير المجهول. وحتَّى عندما يوهمونك بتقديم فكر فيلسوف، فكلُّ ما يقومـون به هو إعادة ما يقوله الفيلسوف حرفيًّـا، ومـلأ الفراغـات بعموميَّـات إلى حين استحضار نصِّ الفيلسوف مـرَّةً أخـرى. انظـر "مجـاوزة الميتافيزيقـا للأوَّل، و"درس العروي" للثَّاني كأمثلة. (انظر نموذج الإخلاص للفكـر والتَّماسك و"الموضوعيَّة" عنـد عبـد الـسَّلام بـن عبـد العـالي في البحـث المستفيض لإبراهيم محمود بالعدد 13 -2006 من مجلَّة مدارات).

(2) عبد السَّلام بن عبد العالي: مفهوم العقل. مجلَّة "فكـر ونقـد" ع1 سـبتمبر 1997 ص 151، ويُتبع ذلك بقوله: "لا يعني ذلك أنَّ المؤلِّف يدعونا إلى التَّخلِّي عن كلِّ روح انتقاديَّة"، وماذا يعني إذن؟!

عن العقل والمفارقات عبثًا ونقصًا في النَّزاهة. غير أنَّ صاحبنا النَّاقد تخونه العبارة أو يخونها، "فيجترح" حبره استلزامًا تخاطبيًّا يطعن في عقل صاحب مفهوم العقل، يقول عارضنا:

> لعلَّ القارئ يستشفُّ ممَّا سبق خاصيَّة أساسيَّة لا شكَّ أنَّها تميِّز كتابات العروي جميعها، وهي صدق المعاناة[1].

نحن أمام كاتبٍ لا يملُّ من ذِكْرِ المنطق والتَّماسك والمنهج، ولا يقبل بغير العلميَّة وصفًا لأيِّ خطابٍ ينشد المشروعيَّة، وهو هنا يصوغ خطابًا في العقل، وكل ما يجده الأستاذ عبد العالي في هذا الكاتب هو صدق المعاناة، ويسكت مطلقًا عن المنهجيَّة والتَّماسك والموضوعيَّة، ألَا تستلزم خاتمة العارض خلوَّ خطاب المعروض من كلِّ ذلك؟[2].

(1) نفس المصدر والصَّفحة.

(2) توجد أمثلة كثيرةٌ لهذا النَّوع من النَّقد في الكتابة العربيَّة، تبدأ بالتَّمجيد، ثمَّ تضرب الكلَّ في الصِّفر قبيل الخاتمة. ثمَّ تجد المبرِّر بإرادة التَّحديث انتهاءً. انظر مثلًا نموذجيًّا آخر في "درس العروي" لكمال عبد اللطيف. وحتَّى ماكسيم رودنسون في مقدِّمته لكتاب العروي "الأيديولوجيا العربيَّة المعاصرة" يصف الكتاب الذي أراد له صاحبه أنْ يكون "الأيدولوجيا الألمانيَّة" لماركس في العالم العربيِّ، لم يجد ما يصف به الكتاب غير الصَّرخة!

ما يقوم به العروي في كلّ ما يكتبه هو تحليليّة للمعيش لا تنضبط للإكراهات المنهجيّة والإبستمولوجيّة لهذا النّوع من التّحليل، وإنّما تضعُ نصبَ عينها هدفها المعلَن قبل أيّ تحليل، وهو القطع مع الماضي و"الرّحيل" إلى الحداثة الغربيّة في مرحلتها "الأنواريّة". واستراتيجيّة خطابه إلى كلّ ذلك واضحة من خلال كلّ ما كتب، وهي تعتمد التّركيز على إسباغ أوصاف الجدّيّة والموضوعيّة والعلميّة على خطاب الذّات وسحبها عن المخالف. وتتبع "الأحداث" أو "الوقائع التّاريخيّة" التي تأبى الدّخولَ تحتَ سلطان تاريخانيّة العروي، وتأويلها تأويلًا يسمحُ بحشرها داخل "النّظريّة"، ثُمّ اعتماد ما يشبه "الحرب الاستباقيّة" لسدِّ المنافذ على مَن قد يحتجُّ بفكر الحداثة لردِّ خلاصات هذا الخطاب. والاقتضاء الأساسيُّ لخطابه هو القول بتناسخ مراحل التّاريخ: فما نعيشه اليوم عاشته أوروبا في مرحلةٍ سابقةٍ من تاريخها، وما نقوله في حاضرنا سبقَ أنْ قيلَ في ماضي غيرنا. ثمَّ يدعو إلى عدمِ محاسبته على كلِّ كلمةٍ، فهل من "مؤمن"![1].

(1) سبقَ لي أنْ تناولت مفارقات العروي، ولا منهجيّة كتاباته في نقد الفكر العربي والتّراث الإسلاميّ، فحجني البعض بما يتمتّع به الرّجُل من احترام في أوساط المثقّفين، وما حصل عليه من جوائز، وما راكم من نتاج الحبر، لكنّني لما ذهبت باحثًا عن هذه الخصائص في شروط صحّة الدّعاوى في عوالم الفكر والنّظر لم أجد لها ذكرًا، كما لم أجد لها اعتبارًا عند العروي نفسه في ردّه لأطروحات جيلٍ من مفكّري العربيّة، ووسمها بعدم النّضج =

"إنَّ خطابنا هنا لن يكونَ خطابَ دعوةٍ، ولا خطابًا مضادًّا لأيَّة دعوة. إنَّه خطاب ينشد التَّعبير عن الحقيقة كما تبدَّت لنا من خلال موقف حياديٍّ وموضوعيٍّ من الوقائع".

محمَّد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم -ج ١.

2- محمَّد عابد الجابري أو خطاب الحقيقة.

2-1 خطاب الجابري والموقع المفقود

لعلَّ الدُّكتور محمَّد عابد الجابري من أوائل مَن استعملوا كلمة "خطاب" كمُسمًّى لمجمل ما كتب في الفِكْرِ العربيِّ المعاصِر، بعد تقديم نظريٍّ يؤطِّر استعمالها و"يبيّن" في النُّصوص التي تناولها ما يبرِّر هذا الاستعمال، ولكنَّه حَصَرَ ما سينشده من سماتٍ لهذا الخطاب في الجانب الإبستمولوجيِّ[1]. وحاصل ما يحيل عليه مفهوم الخطاب عنده -كما يظهر فيما انتهى إليه هو أنَّه مجموع ما يتوسَّل به المتكلِّم أو الكاتِب في توليد المعنى، وبناء الاستدلال[2]

= والاختلاط والإخفاق واللاتاريخيَّة، ولن تجد لها اعتبارًا فيما كتبه الجابري، وما حكم به من عقمٍ على مجمل الفكر العربيّ لبقائه أسير آليَّة القياس، ولا في حكم هشام جعيط ولا طرابيشي ولا أركون أو نصر حامد أبو زيد ولا غيرهم على فكر العرب - مع استثناء كلّ واحد نفسه - بوسمه بالتَّلفيق والتَّزييف والتَّغليط.

(1) أي الجانب المتعلِّق بالحثِّ في آليَّات إنتاج المعرفة أو تبريرها.

(2) محمَّد عابد الجابري: الخطاب العربيّ المعاصر.

وإنتاج الفِكْر[1]، من آليّات بلاغيّة أو منطقيّة (كقياس الشّاهد على الغائب مثلًا التي بنى عليها أو يكاد مجمل تصوُّره للعقل العربيّ!).
كما ذَهَبَ إلى أنَّ هذا المجموع - وهنا مربطُ الفرسِ كما يُقال - إنّما يتحدَّد كآليّات مخصوصة للخطاب المدروس، على أرضيَّة يقول إنّها تشكّل بنيةً لهذا الخطاب، ومن ثَمَّ للعقل المتوسِّلِ به. ويذهبُ إلى أنَّ هذه البنيَة في الخطابِ العربيِّ المعاصِر هي "النَّموذج/ السَّلف". ولكنّنا لا نجد في "تأسيساته" النَّظريَّة، لا بشأن الخطاب، ولا بشأنِ العقلِ ما يميّز أحدهما عن الآخر، كما لم يبيّن ما الذي يهب "خطابه" (أو "عقله") امتياز القدرة على الخروج من هذه البنية[2] والتَّوسُّل

---

(1) يذهب الكاتب، متابعًا لالاند، إلى تقسيم الفكر إلى أداةٍ ومحتوى.

(2) البنية بالتَّعريف "تشتغل" في "منطقة" اللاوعي. يقول الجابري نفسه:

> إنَّ اللاشعور المعرفيّ العربيّ هو جملة المفاهيم والتَّصوُّرات والأنشطة الذِّهنيَّة التي تحدِّد نظرة العربيّ - أي الفرد البشريّ المنتمي للثَّقافة العربيَّة - إلى الكون والإنسان والمجتمع والتَّاريخ... إلخ. وإذن... فعندما نتحدَّث عن بنية العقل العربيّ، فإنَّنا نقصد أساسًا هذه المفاهيم والأنشطة الفكريَّة التي تزوِّد بها الثَّقافة العربيَّة المنتمين إليها، والتي تشكّل لديهم **اللاشعور المعرفيّ** الذي يوجِّه - **بكيفيَّةٍ لا شعوريَّةٍ** - رؤاهم الفكريَّة والأخلاقيَّة، ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم. (تكوين العقل العربيّ: المركز الثَّقافيّ العربيّ. الطَّبعة الرَّابعة 1991 ص41)
>
> التَّشديد في النَّصّ من عندي.

بآليَّات "فوقها". ومن ثَمَّ التَّفكير من داخل بنية لا يسمها ما يسم البنية الموصوفة من دوران وعقم. وفي اللحظة التي يجد فيها الأستاذ نفسه ملزمًا بالإجابة عن السُّؤال المنهجيِّ الأساسيِّ حولَ موقع خطابه من الخطابات المدروسة والضَّمانات المعرفيَّة لخروجه من أسر البنيَة التي "اكتشفها تشخيصه"، نجده يقوم بما يشبه عمليَّة إلهاء diversion، فيضع على لسان القارئ سؤالًا يصرفُ الأنظارَ عن السُّؤالِ الأساسيِّ الذي ذكرنا. ولا يقتربُ منه إلا للالتفاف عليه:

> نظرنا إلى هذه القضايا (قضايا الفِكْرِ العربيِّ المعاصِر) في ترابطها وتشابكها، أي بوصفها مجموعةَ مشاكل فكريَّة تكون إشكاليَّة، أو بنيةً فكريَّة واحدة...
>
> وأمام هذه التَّحديدات قد يتساءل القارئ، قارئ هذه السُّطور: أين تقع هذه "القراءة" التي نقترحها هنا، بين القراءات المعلَن عنها في الفِكْرِ الأوروبيِّ المعاصِر، أو بعبارةٍ أخرى: أيّ منهج، أو مناهج، نتبنّى أو نستلهم؟[1].

إذا كانَ الهدف من مشروع "الجابريّ" هو الكشف عن بنية الخطاب العربيّ المعاصِر، وإذا كان خطاب الأستاذ جزءًا من هذا

(1) الخطاب العربيّ المعاصِر. مركز دراسات الوحدة العربيَّة 1994 (الطَّبعة الخامسة) ص 13.

الخطاب، فالسُّؤال الأهمُّ في اعتقادي ليس عن "موقع قراءته من القراءات المعلَن عنها في الفِكْرِ الأوروبيِّ المعاصِر"[1]، ولكن عن موقع خطابِهِ هو من هذه البنية[2].

إنَّ الجابري يجعل الفكر العربيَّ المعاصِر كلّه محكومًا ببنيةٍ يكشف الغطاء عن عناصرها وعلاقاتها، ولكنَّه لا يبيِّن... أو لا يرى ضرورةً لتوضيح كيف استطاعَ أنْ "ينسَلّ" بخطابه من أسر هذه البنية المطبقة على خطابات كلِّ معاصريه[3]. ومن ثَمَّ، ومن حيث

(1) "الخطاب العربيّ المعاصر". مركز دراسات الوحدة العربيَّة. الطَّبعة الخامسة 1994.

(2) وهنا نموذج للانتقائيَّة كما عرَّفناها في مقدِّمة الكتاب بتوسُّل منهج، أو نتائجه، دون التَّقيُّد بكلِّ إلزاماته ولا بيان ما يبرِّر عدم التَّقيُّد هذا. يقول صاحب الإبستيميَّة والتَّشكيلات الخطابيَّة الذي استلهمَ منه الجابري تحليليَّته ميشيل فوكو مبرِّرًا عدم إمكان تطبيق تحليليَّته على معاصريه:

> ليس باستطاعتنا تحليل أرشيفنا الخاص، بما أنَّنا نتكلَّم من داخل قواعده، وبما أنَّه هو الذي يهب ما نستطيع قوله – ولنفسه، موضوع خطابنا – أنماط تجليه وأشكال وجوده وتواجده، ومنظومة تراكمه وتاريخيَّته وتلاشيه. (L'Archeologie du savoir : Gallimard 1969 p 171.)

(3) وتلك مشكلة فكر الجابري في عمومه. إذْ يريد له صاحبه أنْ يبدو صوتًا للعقل والمنطق، ويريد لفكر غيره أنْ يكونَ كلامًا محكومًا ببنى وبآليَّات "آسرة"، وقد يوهم حديث الجابري عن "عقل عربيّ" بـ"اعتقاده" في تعدُّد للعقول، ولكنَّ الدَّارسَ لفكره يجد أنَّ الأمرَ لا يعدو أنْ يكونَ ممَّا يُسَمَّى في المنطق بمغالطة الحدِّ الرَّابع. إذْ يستعمل اللفظ نفسه بمعنيين =

يتوسَّل بمفهوم الخطاب، يسحب عنه سمته الاجتماعيَّة أي "خطابيَّته"، ويجعل منه بنيات تصوُّريَّة جامدة، يخرج هو من إحداها دون أنْ يبرِّرَ نظريًّا أو إبستيمولوجيًّا كيف استطاعَ إلى ذلك سبيلًا. كما أنَّ الحلولَ التي يقترحها الأستاذ للخروج من أسر هذه البنيَة (كالعقلانيَّة والانتظام في تراث) تجعل التَّحليلَ القائم على البنيات ملتبسًا ومتهافتًا في آنٍ. فإذا كانت البنيَة التي يصفها الجابري تشتغل على مستوى "اللاوعي الجمعيّ" للمفكِّرين العرب. فهل بالإمكان الخروج منها بقرارٍ يتَّخذه هذا الكاتب أو ذاك، ثمَّ يبدأ التَّفكير ضمن الأفق الذي يرسم الجابريُّ ملامحه. أم أنَّ مفكِّرينا سيجدون أنفسهم – فقط – داخل نفس "البنيَة/ الرُّقعة"، ولكن هذه المرَّة ببيادق مصنوعة من مادَّة مختلفة عن مادَّة البيادق السَّابقة[1].

= مختلفين: فالعقل العربي إنَّما هو إطلاق للفظ على سبيل المجاز، قاصدًا به الفكر المتوسِّل بآليَّاتٍ بيانيَّةٍ قاصرة عن إدراك "الكائن" أو "الوقع" أو "المعطى". أمَّا العقل عنده حقيقةً، فهو العقل كما تصوَّره اليونان، وجسَّده المنطق الأرسطيُّ، وهو كونيٌّ وشاملٌ ومتَّسقٌ وقادرٌ على إدراك معطيات الواقع كما هي (انظر مثلًا: محمَّد الجابري: "إشكاليَّات الفكر العربي المعاصِر" 42-47)، وقناعته "العمليَّة" بكونيَّة العقل هي التي وراء الخلط الواضح في نقده البنيوي: فالبنية الأسرة تقتضي نسبيَّة العقل والقدرة على كشف "سرّ" بنية الفكر المعاصِر له تقتضي القول بمنظور خارج البنى والأطر أي عقل كونيّ.

(1) هذه الملاحظة نفسها مررنا بها مع العروي، فهو كذلك يطلب منَّا وضع قناعاتنا جانبًا، والعمل على إعادة "تمثيل عصر التَّنوير الغربيّ"، لكن مع اندماج أو بالأحرى حلول تامّ في تلك الحقبة.

هذا الخلل المنهجيُّ يجد أسبابه فيما سبقَ ذكره في مقدِّمة الكتاب من أنَّ الفكرَ العربيَّ المبشِّر بالحداثة اعتمدَ على النَّتائج لا على الأسس. وظلَّ على مستوى النَّظر مشدودًا إلى أفقٍ معرفيٍّ وفلسفيٍّ لا صلةَ تجمعه بما يعتقده مصدره خارج الادِّعاء المعلَن.

2-2 العقل والعلم والموضوعيَّة

يفكِّر الأستاذ الجابري ضمن تصوُّر ديكارتيٍّ للعقل رغم الادِّعاء بأنَّ ما اعتمدَه في مشروعه يستند إلى آخر نتائج الإبستيمولوجيا. وأسوقُ بعضًا من "أعراض" هذا التَّصوُّر في خطاب الأستاذ:

> إنَّ "المنطقَ" يقتضي أنْ يؤدِّي الدِّين، بما هو عنصر توحيد، إلى إقرار نوع من "الوحد" في السِّياسة[1].

فالمنطق بين أنامل الجابري يخرج من صوريَّته، ويجسم في دور الدِّين في المجتمع، وأن تجادل في الأمر يعني أنْ تجادلَ في "المنطق". ومن ثَمَّ أنْ توصم باللاعقلانيَّة. ومردُّ هذا الخلط[2] بين الخطابين الصُّوري والطَّبيعي أنَّ الجابري يعتقد في كونيَّةِ العقلِ وقدرته على النَّفاذ إلى الواقع في ذاته، وعلى إدراك المعطى في عرائه خاليًا من

(1) وجهة نظر. ص 114.

(2) وهو خلط يخترق كلَّ مشروع الجابري، ويظهر جليًّا في خرافة الأنظمة المعرفيَّة: البيان والبرهان والعرفان.

أوشـاب اللغـة والثَّقافـة والتَّـاريخ والاجـتماع. ويظهـر ذلـك في الشَّواهد التي تلي:

> ... قد يبـدو مـن هـذا العـرض السَّريع الذي رسمنا من خلاله الإطارَ العـامَّ لفلـسفة كـلٍّ مـن كـانط وهيجـل أنَّ الأوَّلَ أقـرب إلى العلم من الثَّاني. **ومـن ثَـمَّ أقـرب إلى الحقيقـة الموضوعيَّة**[1].

(1) التَّشديد من عندي. يقول الجابري مستدركًا مباشرة: هذا صحيح، ولكن من حيث المظاهر فقط: إنَّ العلم كما كان في عهد كانط، بل كما كان يعرفه كانط يعطي له الحقَّ على هيجل. ولكنَّ العلم كما سـ"يصير"، أي كما سيعرفه التَّاريخ من بعد كـانط مباشرة كان يؤيّد موقف هيجل. (تكوين العقـل العـربي. المركـز الثَّقافيّ العربي 1991 ص23).

يعتقد الجابري أنَّ الفلسفة الغربيَّة تطوَّرتْ كما تطوَّر أو مع تطوُّر العلم (انظر ن. م. ص 337)؛ ولذلك نجد هذا الإصرار على "ترتيب" كانط وهيجل من خلال قربهما من العلم. وكما ألفنا مع الجابري، فهو يتغاضى عن كلِّ ما قد يشكِّك أو يزعج الصُّورة التي يحملها عن التَّاريخ والفكر والغرب. فهو يؤمن بأنَّ الفلسفة الغربيَّة محكومة بعلم عصرها، لكن عند الضَّرورة، وللحفاظ على مفهوم التَّقدُّم الغربيّ حتَّى في الفلسفة نجده يتناسى "خضوع" الفلسفة للعلـم مع هيجـل؛ ليقـرِّرَ أنَّ فلسفة الأخير أقرب إلى ما سـ"يصير" إليه العلم بعد هيجل!

والمطَّلع على الفلسفة الغربيَّة المعاصرة، وخصوصًا فلسفة العلم يجد أنَّ الفيلسوف الأكثر حضورًا فيها هو كانط وليس هيجل. ولا شأن لنا =

يذهب الجابري إذن إلى أنَّ العلمَ مصدر للحقيقة الموضوعيَّة، ويسلِّم بذلك، وكأنَّه آخر ما انتهت إليه الإبستمولوجيا المعاصرة[1].

= هنا بتقديم فيلسوف عن غيره، ولكن أريد أن أبيّن طريقة الجابري "العلميَّة" في تأييد آرائه. وهدفه من كلِّ ذلك أنْ يمهِّد الطَّريق إلى ما سيذهب إليه بعد ذلك من أنَّ الفكرَ العربيَّ عبارة عن جزر، ويرفع هذه الصِّفة عن الفكر الغربيّ بإخضاعه لقانون التَّطوُّر حتَّى يتسنَّى له الحديث عن فرق في البنية بين العقلين الغربيّ والعربيّ.

وما يقدِّمه الجابري هنا على أنَّه القول الفصل في تطوُّر الفلسفة يردُّه كبار فلاسفة الغرب، فجمهور فلاسفة الوضعيَّة المنطقيَّة وفلاسفة التَّحليل اللغويّ، وهم من أهمّ الفلاسفة الذين عرفهم القرن الماضي يذهبون إلى أنَّ الفلسفة الغربيَّة التَّقليديَّة هي لغو، وقضاياها أشباه قضايا، كما يذهب هيدجر إلى أنَّ هذه الفلسفة أخطأت الطَّريق، ونسيت الوجود، ومن ثَمَّ أخطأت المفهوم الحقّ للتَّفكير، ويذهب فوكو إلى القول بأنَّ الفلسفة الغربيَّة ظلَّتْ في كلِّ فترة من تاريخها محدّدة ببنيات بين طبيعتها في "الكلمات والأشياء"، ولا وجود لاتِّصال أو تقدُّم في مادَّتها. كما ذهبَ بعد ذلك إلى القول مع هيدجر بأنَّها ظلَّت محكومة بثنائيَّات جعلتها أسيرة نتائج عقيمة (ولا ننسى نيتشه الملهم لأكثر فلاسفة فرنسا وألمانيا، وعلى رأسهم هيدجر وفوكو، والذي يذهب إلى أنَّ مذاهب سابقيه من الفلاسفة لم تكن سوى بنيانٍ استعاريٍّ تأويليٍّ يهدف في مجمله إلى إضعاف الحياة وتقويضها). لكنَّ السَّيِّد الجابري، وهنا خاصيَّة ذكرتها للخطاب العربيّ المبشِّر بالحداثة يجعل من آرائه، وآراء بعض الغربيين أحيانًا، حول الفكر الغربيّ واليونانيّ صورة العقل وماهيَّة الحداثة.

(1) حتَّى مَن يذهب في الغرب إلى إمكان المعرفة الموضوعيَّة (بوبر ولاكاتوش وسيرل وتوماس نايجل...) لا يقولون إنَّ العلمَ المعاصر يمدُّنا بمعرفة =

ويقول في مكانٍ آخر:

إنَّ الأخذَ بالمعطيات الموضوعيَّة وحدها يقتضي منَّا القول إنَّه إذا كان العرب هم "مادَّة الإسلام" حقًّا فإنَّ الإسلام هو روح العرب[1].

وهذه الفقرة شاهدة على أنَّ الجابري يؤمن بمعطيات موضوعيَّة مستقلَّة عن البَشَر ملقاة هناك تنتظر الانعكاس في مرآة عقلٍ آدميٍّ، فتتحوَّل إلى حكم[2] بـ"أنَّه إذا كان العرب هم "مادَّة الإسلام" حقًّا فإنَّ الإسلامَ هو روح العرب"[3].

يقول في مكانٍ آخر:

إنَّ خطابنا هنا لن يكونَ خطاب دعوة،

= موضوعيَّة عن الواقع. كما أنَّهم يشتغلون (مَن كان منهم حيًّا طبعًا) على الحجج التي ترجِّح ذاك الإمكان، ولا يقضون أوقاتهم في إضفاء أوصاف الموضوعيَّة والحياد على خطاب عيه هو أن يُدلِّل على إمكان كلُّ ذلك، ويُقنع به مَن داخله. سيلحظ القارئ أنَّني لا أقف طويلًا مع بعض الأفكار؛ لأنَّني فصَّلتُ القول في الموقف الغربيِّ منها في القسم الأوَّل.

(1) وجهة نظر: المركز الثَّقافيّ العربي 1992 ص111-112.

(2) وهي المعطى الخام! رأينا مع العروي كذلك اللزوم المنطقيّ بين واقعة "موضوعيَّة" وحكم.

(3) كما أنَّ العبارة إنجاز "استعاري بيانيّ" في سياق الدَّعوة للعقلانيَّة من صاحب الأنظمة المعرفيَّة والخطاب "البرهانيّ".

ولا خطابًا مضادًّا لأيَّةِ دعوةٍ. إنَّه خطاب ينشد التَّعبير عن الحقيقة كما تبدَّت لنا من خلال موقفٍ حياديٍّ وموضوعيٍّ من الوقائع[1].

نجمل ملاحظاتنا على هذا النَّصّ في ثلاث نقاط:

1- لهذا النَّصّ استلزام تخاطبيٌّ، من جهة، مفاده أنَّ أيَّ خطاب دعوة، أو خطاب مضاد لدعوة هو خطاب لا ينشد الحقيقة، وليس بالنَّتيجة، حسب الجابري، محايدًا ولا موضوعيًّا، ومن جهة أخرى، له اقتضاء حاصله أنَّ بالإمكان الوقوف من الوقائع موقفًا محايدًا وموضوعيًّا.

2- يؤمن السَّيِّد الجابري بالقدرة على إدراك الواقع الموضوعيّ، وعلى الحكم عليه موضوعيًّا، وعلى الحياد أيديوجيًا، لكنَّ المشكلةَ هي أنَّ الواقع لا يدرك إلَّا بحواسِّنا - نحن المخلوقات المسمَّاة بشرًا - ولا يوصف إلَّا بلغةٍ مخصوصةٍ لبعضٍ من هذه المخلوقات، أو الكائنات، لمن يجادل في المخلوقيَّة، وكلا الكيانين: المخلوقات واللغة، مخترقان بالتَّاريخ والمقتضى والمضمر والتَّربية، وحتَّى إذا افترضنا جدلًا إمكان "الموضوعيَّة" في علوم الطَّبيعة، فما المقصود بإدراك الواقع موضوعيًّا في دراسةِ لخطاباتٍ طبيعيَّةٍ مصوغة بخطاب طبيعيٍّ. ما معنى الموضوعيَّة في هذا السِّياق؟ ثُمَّ كيفَ تكون محايدًا في

(1) مدخل إلى القرآن الكريم. ج 1. دار النَّشر المغربيَّة 2006. ص 18.

وصفكَ للواقع وأنت تُصدِر عليه أحكامًا بالمفاضلة بين أنماطٍ من التَّفكير والسُّلوك والحياة. الحكم لا يكون إلَّا لجهةٍ، ولا يصدر إلَّا عن قيمةٍ، فكيف تجتمع مع هذا أوصاف الموضوعيَّة والحياد و"اللادعوة"(1).

3- اشتغلَ الجابري زمنًا، ولا يزال بالدَّعوة للدِّيمقراطيَّة والعقلانيَّة والحداثة، فهل في خطابه الدَّاعي إلى كلِّ ذلك كان ينشد غير الحقيقة؟

إنَّ من السِّمات الملازمة للخطابِ العربيِّ المبشِّر بالحداثة، كما شهدنا مع العروي والآن مع الجابري، أنَّه بدل الانشغال بإثبات دعاواه بخطابٍ منهجيٍّ حجاجيٍّ في مستوى الأحكامِ المطلقة التي يصدرها عن الواقع والتَّاريخ، يلجأ إلى إسباغ أوصاف الموضوعيَّة والعقلانيَّة والمنطق على خطابه، معوِّضًا خلوَّ هذا الأخير من كلِّ ذلك بإنشاء خطابٍ فوقه "يصفِّق" له، شاغلًا القارئ عن نشدان تلك السِّمات في دعاوى هذا الخطاب.

3-2 مفارقات الجابري

عوض تدليل الجابري على دعاواه شديدة العموميَّة والخطورة، نجد في كتاباته تناقضات كثيرة تدفع إلى التَّساؤل عن تصديق الجابري لكلِّ ما تخطُّه يداه:

(1) لاحظ أنَّ ميدان بحث الجابري هنا يدخل ضمنَ ما يُسَمَّى بالعلوم الإنسانيَّة، وليس بحثًا في الرِّياضيَّات أو الفيزياء. كما أنَّه خالفَ أصله في مسألة اللغة كما سنرى.

2-3-1 النِّسبيَّة والموضوعيَّة

رأينا ممَّا يصفُ الجابري به خطابه صدوره عن موقفٍ حياديٍّ ينشد الحقيقةَ والحقيقة فقط:

> إنَّ خطابنا هنا لنْ يكونَ خطابَ دعوة، ولا خطابًا مضادًّا لأيَّة دعوة. إنَّه خطابٌ ينشدُ التَّعبيرَ عن الحقيقة كما تبدَّتْ لنا من خلال موقفٍ حياديٍّ وموضوعيٍّ من الوقائع[1].

في نفس النَّصِّ ونصوصٍ كثيرةٍ غيره - بعضها سبقَ ذكره أعلاه - يصفُ الجابري خطابه بالموضوعيَّة، والموضوعيَّة - كما يتبدَّى من منطوق ومفهوم خطاب الجابري - هي القدرة على إدراكِ الواقع وتوصيفه دونما تأثير لذات النَّاظر في هذا الوصف، فهي تفيد الحياد كما تحيل على المطابقة[2]: مطابقة ما في النَّصِّ لما في الواقع[3]، ولا مكانَ في خطابٍ هذه خصائصه، للنِّسبيَّة وإكراهات اللغة

---

(1) نصّ سبق ذكره.

(2) انظر مثلًا "التُّراث والحداثة" ص 32 و48.

(3) يقول مثلًا في "التُّراث والحداثة":

"يتعلَّق الأمر إذن بطريقةٍ علميَّةٍ في التَّعامل مع الموضوعات المدروسة التي من نوع موضوعنا. وما يميِّز الطَّريقة العلميَّة بداية هو، كما تعرفون، اعتماد الموضوعيَّة، أي أنَّها تحقِّق قدرًا كافيًا من المسافة بين الذَّات والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هي، دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا". "التُّراث والحداثة" ص46.

والتَّربيّة والتَّاريخ، غير أنَّ الجابري نفسه مَن يوظِّف مفهوم البنية اللاشعوريّ لتحليل الخطاب العربي، وهو نفسه مَن يقول إنَّ هذا العقلَ بقيَ أسيرًا لبنية معيَّنة جعلتْ تاريخه أسيرًا لطرائق محدَّدة وعقيمة من التَّفكير أسهبَ في تفصيلها في "الخطاب العربيُ المعاصِر". ومن ثَمَّ فهو يحكم على هذا الخطاب بالعجزِ عن الحياد تجاه الواقع، وعن إدراكه بموضوعيَّة، وحتَّى إنْ قِيْلَ إنَّ ذلكَ وصفٌ لخطاب الآخر، وليس لخطاب الجابري المتمتِّع بامتيازٍ نجهل مصدره أو مبرِّره المعرفيّ، فإنَّنا نجدُ الجابري يحكم بالنِّسبيَّة على كلِّ الخطابات، حتَّى الصَّادرة عنه "شخصيًّا"، أليس هو مَن يقول:

> لكلٍّ منا إطاره المرجعي الذي يحدِّد بواسطته علاقته بالعالم. فنحنُ لا نعرف شيئًا، ولا نتعرَّف عليه إلَّا من خلال ما نربطه به نوعًا من الرَّبط. والعقل البشريّ هو - كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأوَّل - جملة من العناصر (مفاهيم وتصوُّرات وإجراءات) تشكِّل المستندات التي تحدِّد علاقتنا بالأشياء: فهمنا، رد فعلنا إزاءها، موضعتنا لها... إلخ. (تكوين العقل العربيّ. المركز الثَّقافي العربي 1991 ص 61).

2-3-2 القياس بين الجابري و"الخطاب العربي المعاصِر"

تحدَّثَ الجابري بإسهابٍ عن آليَّةِ القياس، وكيف أنَّها تخترقُ

الفِكْرَ العربيَّ، وتكبِّله مانعةً إيَّاه من الخروج من طرائق معيَّنة من التَّفكير عقيمة؛ لأنَّ حاكِم حركته هو بنية سمَّاها "النَّموذج/ السَّلف".

وإذا كانت المماثلة والقياس من وسائل إنتاج المعرفة حتَّى في العلوم الصُّوريَّة والطَّبيعيَّة:

"المماثلة وسيلة للاكتشاف في الرِّياضيَّات كما في الطَّبيعيَّات كما في العلوم الإنسانيَّة. إنَّها عبارة عن رصد للممكنات والفرضيَّات...". وقد نبَّهنا في الوقت نفسه على أنَّها "ليستْ سوى الخطوةِ الأولى الابتدائيَّة في عمليَّةِ المعرفةِ. ذلك أنَّ المعرفةَ الصَّحيحةَ لا تحصل إلَّا بإجراء سلسلةٍ من عمليَّات التَّحقُّق والاختبار قصدَ التَّعرُّف على الممكنات والفرضيَّات. بعبارةٍ أخرى على أي البنيات المماثلة لبنيَة أخرى هي المساوية لها. وهذا لا يتمُّ التَّحقُّق منه إلَّا بوسائل التَّجربة...". وهذا يصدق على المماثلة عمومًا بما فيها القياس البيانيّ، قياس فرع على أصل لوجود شبه بينهما يُسَمِّيه الفقهاء "علَّة"[1].

(1) التُّراث والحداثة ص 135. لاحظ التَّلخيص المخلّ والمصادر عن المطلوب لنشوء المعرفة العلميَّة: فعلى أيّ أساس يتمّ إجراء اختبارات؟ أليس من =

فإنّهـا (أي المماثلـة والقيـاس والاسـتعارة) في مجـال الفِكْـرِ الاجتماعي والفلسفي التّاريخي أغـلال تقيّـد الفكـرَ، وتحكـم عليه بالعقم حسب الجابري، بل وتتخفّى داخل بنيَة تجعل الفكرَ يدور في مكانه معتقدًا تقدُّمه. وقد حاولَ جهده استخراج اسـتعمالات هـذه

= داخل النّظريّة، والمماثلة وقياس الشّبه أو الاستعارة بالمعنى الأعـم يـأتي دورها في كثيرٍ من الأحيان قبل النّظرية نفسها، بل ويكون دورهـا المحـدد العام لشكل النّظريّة قبل الحديث عـن الاختبـار والتّجربـة. والمماثلـة بـين النّظام الشّمسي وبنية الذَّرّة مثال على ذلك. وإذا كـان الأمـر كـذلك، فـلا مجال للحديث عن المعرفة الصّحيحة من "الابتدائيّة"، ومن ثَـمَّ النّاقـصة، وربط الأولى بالتّجربة، والثّانية بالمماثلة إلّا إذا كان الغرض ليّ أعناق كل ما له عنق؛ لإثبات أطروحة الكاتب حول الأنظمة المعرفيّة و"رجاحة العقل الغربيّ"، والتّحقّق الذي يتحدّث عنه الكاتب ينتمي إلى النُّسخة الأولى من الوضعيّة المنطقيّة التي تبيّن بطلانها حتّى لمن قالوا بها ابتداءً (ويحقّ لنـا هنـا أنْ نتساءل عن حقيقة دعوى الاسـتناد إلى آخـر نتـائج الإبـستمولوجيا). وكما ذكرتُ قبل ذلك، فالمشكلة هنا تكمن في عدم إدراك كثيرٍ من مفكّرينا لطريقةِ أو على الحقيقة طرائق اشتغال المعرفة العلميّة. فيعتقدون أنّ العلمَ مجموعة من قضايا تطابق "الواقع الموضـوعيّ"، وذلـك يبطـل ادّعـاءاتهم بالاطّلاع على آخر ما توافر من "المتاح للبشريّة" في ميدان الإبـستمولوجيا وفلسفة العلم. وإلّا فالعلم يتحرّك داخل نماذج models مبنيّة أساسًا على مماثلات واستعارات. (انظر الفصل الأوّل من القسـم الأوّل، الفقـرة 1-2-1: المنطق الحديث). والكتاب القيّم

P.J. Aubusson and A.G. Harrison: Metaphor And Analogy In Science Education . Springer 2006.

الآليَّة في الخطاب العربيِّ، ورفض طروحاته لاستناده عليها، وهو في النَّصِّ التَّالي، وفي معرض "نقضه" لفكرة الإقليم القاعدة يقول:

> يجب القول إنَّ فكرة "الإقليم القاعدة" تبني على آليَّة إبستمولوجيَّة (معرفيَّة) فاسدة، آليَّة القياس الوحدة العربيَّة المنشودة على "الوحدة" التي تحقَّقتْ في هذا القطر أو ذاك[1].

وكأنَّ مقولةَ البنيَة الآسرة لا تكفي لنقضِ الفكرةِ؛ فاستعانَ الجابري بجميع المؤرِّخينَ، ومَن لهم علاقة "مع" فلسفة العلوم والمقرر المعروف في علم منهجيَّة التَّاريخ، يستأنف صاحبنا فيقول:

> ومكمن الخطأ في هذه الآليَّة المعرفيَّة يعرفه جميع المؤرِّخين وجميع أولئك الذين لهم علاقة مع فلسفة العلوم ومناهجها. ذلك أنَّ المقرر المعروف[2] في علم منهجيَّة التَّاريخ أنَّ ما يميِّز الحادثة التَّاريخيَّة عن الحوادث الطَّبيعيَّة والاجتماعيَّة هي أنَّها حادثة فريدة لا تتكرَّر[3].

(1) الجابري: "وجهة نظر" المركز الثَّقافيّ العربيّ 1992ص234.
(2) انظر إلى المصادر.
(3) نفس المصدر والصَّفحة: ليس هدفي في هذا السِّياق مناقشة حجج الجابري، ولكن مفارقاته، وإلَّا فإنَّ ما يقوله هنا فيه من المغالطات الشَّيء الكثير، فكلُّ الحوادث في نهاية المطاف فريدة ولا تتكرَّر، حتَّى التَّجارب =

ولكنَّ المشكلةَ دائمًا مع الجابري أنَّ نظريَّاته لا تنطبق عليه، تمامًا كما في دعوى البنية الحاكمة للعقل العربيِّ. فالدُّكتور الجـابري يقيم مشروعه النَّهضوي بكامله على آليَّةِ القياس الـتي يـستهجن توسُّـل غيره بها، وإلَّا كيف نُسمِّي الآليَّة المستعملة في النَّصِّ التَّالي:

وبما أنَّ نقطة انطلاق العقـل العـربي إنَّـما تمَّـتْ - تاريخيًّا- فيما اصـطلحَ عـلى تـسميته بـ"عصـر التَّدوين"، عصر البناء الثَّقافيِّ العام في الحـضارة العربيَّـة الإسـلاميَّة، (مـا بـين 150هـ و300هـ تقريبًـا) فقـد تـراءى لي أنَّ تجديد الفِكْر العربيِّ المعاصِر يجـب أنْ يؤسِّـسه

= المخبريَّة لا تتكرَّر بعينها، فهل نحن في حاجـةٍ إلى "المـؤرخين ومَـن لـه علاقة مع فلسفة العلوم والمقرر في علم منهجيَّة التَّاريخ" لنعرفَ أنَّ الملوك لا يموتون إلَّا مرَّة واحدة، وأنَّ أيَّ حرب هـي فريـدة، ولـنْ تتكـرَّر مـرَّة أخرى حتَّى لو أعادها نفس الأشـخاص وفي نفـس المكـان (لأنَّ الزَّمـانَ سيتغيَّر)، وعوض الاستشهاد ولـو بواحـدٍ مـن تلـك الحـشود مـن أهـل الاختصاص يستشهد الدُّكتور بمقولة يسوقها بصيغة تمـريض: "ولـذلك يقال: التَّاريخ لا يُعِيْدُ نفسه"!!! (وددتُ لو فصَّلَ الجابري القولَ في الفرق بين الحادثة التَّاريخيَّة والحادثة الاجتماعيَّة، وكيف يمتنع التَّكرار في الأولى، ويجوز في الثَّانية!!! بعد تعريف المقصود بالتَّكرار طبعًا) كما أنَّ حكمه على الآليَّة بالفساد غير مفهوم إلَّا في سياق رغبـة عارمـة في تـسفيه الخـصم، وتأكيد مقولة البنية المتهافتة. لأنَّ مـا يقولـه الجـابري مـبرِّرًا خطأ فكرة "الإقليم القاعدة" يُستخلص منه أنَّ تطبيق الآليَّة هو الفاسد وليس الآليَّة.

عصر تدوين جديد[1].

وربَّما سيتساءل القارئ، قارئ هذه السُّطور، ولكن هذه المرة ليس عن موقع قراءةٍ ولا فكر غربٍ، ولكن عن مفهوم الحدث التَّاريخي؛ وذلك لكي يكونَ على بيِّنةٍ من أمره، ويعلم أينَ يضع "عصر التَّدوين": هل في خانة الحادثة التَّاريخيَّة مع "الإقليم القاعدة" أم في خانة الحوادث الطَّبيعيَّة والاجتماعيَّة الممكنة التَّكرار.

وإذا ذهبت باحثًا عن جوابٍ فيما كتبه الأستاذ، فلن ترجعَ بشيءٍ؛ لأنَّ المسألةَ كلّها تَحكُّم صرف. وإدخال عصر التَّدوين على فرادته في خانةٍ ما يمكن تكراره ضرورة يفرضها تحليل الأستاذ الذي لا ينهض إلَّا بها. لتتأكَّد لنا مرَّة أخرى فرادة هذا التَّحليل الذي تسبق النَّتائج فيه الاستدلال.

وإليك قياسًا آخر لو كان من غير ما خطَّه يَرَاع الأستاذ الجابري لاعتبره توظيفًا لآليَّة القياس "الفاسدة":

> إنَّنا ما لم نؤسِّس ماضينا عقلانيًّا، فلن نستطيعَ أن نؤسِّسَ حاضرًا ولا مستقبلًا بصورةٍ معقولةٍ. هكذا كانت بداية النَّهضة الأوروبيَّة، حتَّى تمَّ الرُّجوع إلى الآثار اليونانيَّة القديمة، لا رجوعًا تراثيًّا، وإنَّما رجوعًا انتقاديًّا، بشكلٍ استيعابيٍّ نقديٍّ.

(1) جريدة الاتِّحاد الإماراتيَّة: العدد 10348، بتاريخ 11/ 3/ 2003.

ومن ثَمَّ وقياسًا على أسباب نهضة أوروبا وَجَبَ حذو سبيلها وتقفّي أثرها من أجل تأسيس الحاضر والمستقبل، وإذا جازَ توظيف البنية "الفاسدة" لأستاذنا الكبير، من أجل رسم خارطة طريق للخروج من حال التَّخلُّف الجاثم على "صدر" الأمّة العربيَّة، فإنَّه لا يجوز لغيره من المفكِّرينَ العرب؛ ذلك أنَّ هؤلاء سقطوا في قبضةِ البنيةِ الآسرةِ والسَّيِّئة الذِّكر: "النَّموذج/ السَّلف".

ولنستمعْ إلى أحد أهمِّ علماء الفيزياء المعاصرين ريتشارد فينر وشهادته حول آليَّة القياس: قياس المماثلة:

> المماثلة في العلم تستعمل إمَّا لتفسير بعض الوقائع التَّجريبيَّة الملاحظة أو توقُّع وقائع جديدة. وإنَّ قدرًا غير يسير، إنْ لم يكن القدرَ الأغلب، من اكتشافات الفيزياء المعاصِرة نجد أسبابه في مماثلات. وباستطاعة أحدنا أن يرى أنَّ التَّطوُّرَ الذي حصَّله العلمُ بأكمله تحدَّد بهذه الطَّريقة في التَّفكير. وإنْ لم يكن الفاعلون في هذا التَّطوُّر دائمًا على وعيٍ بهذا الأمر[1].

(1) Analogies In Physics and Life: a Scientific Autobiography: Richard M Weiner. World Scientific, 2008, p xvii.

"Analogies in science are used either to explain certain observed experimental Facts or to predict new effects.

ولنقرأ الجابري مرّة أخرى؛ إذ يذكر أنّ المماثلة هي: "الخطوة الأوْلى الابتدائيّة"، وأنّ "المعرفة الصّحيحة لا تحصل إلّا بإجراء سلسلةٍ من عمليّات التّحقّق والاختبار قصد التّعرُّف على الممكنات والفرضيّات، وبعبارةٍ أخرى على أيّ البنيات المماثلة لبنيةٍ أخرى هي المساوية لها. وهذا لا يتمّ التّحقّق منه إلّا بوسائل التّجربة...". وانظر كيف حَصَرَ دور المماثلة في الخطوة الأولى، و"أعطى" الفضل كلّه في المعرفة العلميّة للتّحقّق والتّجربة[1] خلاف ما يذهب إليه علماء الفيزياء أنفسهم وفلاسفة العلم. ولنَرَ ما يقوله شاهدٌ من أهلها:

> المماثلةُ في العلم تستعملُ إمّا لتفسير بعض الوقائع التّجريبيّة الملاحظة، أو توقُّع وقائع جديدة.

أي أنّ دورَ المماثلة يأتي بعد التّجربة والاختبار كما يأتي كما رأينا سابقًا قبلهما. وإذا كان من الثّابت تاريخيًّا دور الاستعارات والمماثلة

An appreciable fractions، if not the majority، of important discoveries in modern physics is based on analogies، and one could take the point of view that the entire evolution of science is determined by this way of thinking ، even if those who were involved were not always conscious of this."

(1) وهو كما ذكرتُ آنفًا مذهب الوضعيّة المنطقيّة في بداياتها.

في الكشف العلميِّ وتطوُّر نظريَّات العلم، فإنَّ قيمة الكتاب الأخير لفينر تكمن في أنَّه أوَّل كتابٍ يؤلِّفه عالم فيزياء بحجمه يتحدَّث فيه عن دور المماثلة في تطوُّر العِلْمِ واكتشافاته.

ويبقى السُّؤال المحيِّر هنا هو كيف يجعل صاحب نقد نقد العقل العربيِّ من آليَّة، لها من الأهمِّيَّة في استكشاف المجهول وتوليد المعنى وإبداع النَّظريَّة وإلهام الفِكْر ما لم يعد خافيًا على أيِّ مطَّلعٍ على بعض ما استجدَّ في ميادين الإبستمولوجيا وفلسفة العلم، بله على مَن اطَّلع على آخر ما استجدَّ من نتائجها، آيةً على عقم الفِكْرِ العربيِّ المعاصِر[1]؟ وكيف استطاعَ "تحليل" الجابري الكشفَ عنها في أغلب ما كتب المفكِّرون العرب المعاصرون؟

الجواب في نظري سهلٌ ميسورٌ، وحاصلُه أنَّ المماثلة وقياس الشَّبه والاستعارة هي خصائص ملازِمَة لأيِّ فِكْرٍ بشريٍّ، ومن ثَمَّ لأيِّ خطابٍ طبيعيٍّ، ولو نقَّبَ الدُّكتور عن آثارها في الفِكْرِ الغربيِّ لوجدَ منها ما يكفيه لتأليف أضعاف ما ألَّفَ في نقد العقل العربيِّ؛ ذلك أنَّ المماثلات وأقيسة الشَّبه والاستعارات "تزدهر" في الفكر المبدِع أكثر من غيره من ضروب الفكر الذي يقتصر فيه أهله على التَّقليد والمحاكاة.

وفي الفقرة التَّالية سنتتبَّع "البيانيَّة" مماثلةً واستعارةً ومجازًا في

---

(1) وإنْ كنتُ أشاطره موقفه هذا. ولكن لأسباب مختلفة يوضِّحها هذا الكتاب نفسه.

خطاب الجابري الذي يقول بالبرهانيَّة وبإمكان خطابٍ قادرٍ على وصفِ الوقائع "بموضوعيَّة وحياد" أي وصفها "كما هي".

2-3-3 برهانيَّة الدَّعوى وبيانيَّة الخطاب

سنكتفي هنا بنصوصٍ للأستاذ الكبير تتوسَّل المجاز والاستعارة والمماثلة لمزيدٍ من الإيضاح، وإنْ كانت البلاغة جزءًا من ماهيَّة الخطاب الطَّبيعيِّ باصطلاح الأصوليين، ومن ثَمَّ فحضورها في أيِّ خطابٍ من هذا النّوع تحصيل حاصل.

يقول الجابري في أوَّل كتاب "تكوين العقل العربيّ":

ما سنهتمُّ به في هذا الكتاب ليس الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار[1].

في الجملةِ أعلاه على قِصَرِهَا من "البيانيَّة" ما لا يخفيه إلَّا الاستعمال المتكرِّر الذي قد يُحوِّل أحيانًا المجاز إلى حقيقة، والحقيقة إلى مجاز: فالأفكار في العبارة تمَّ تشبيهها بالسِّلَع من خلال الحديث عن أداة مُنتجة لها. كما أنَّ في العبارة تشبيهًا للعقل بالآلة داخل المصنع، الذي قد يكون هو الإنسان في هذا السِّياق. وإدراكٌ للتَّفكير هذا شأنه يسمح بتصوُّر لعمليَّات على الأفكار قد لا تصحُّ ابتداءً إلَّا على السِّلع من مثل تبادل الأفكار والغشّ فيها واستعارتها وبيعها، كما يسمح بالحديث عن مكوِّنات للعقل/ الآلة ولأعطاب قد تعروه

(1) تكوين العقل العربيّ: المركز الثَّقافيّ العربيّ. الطَّبعة الرَّابعة 1991.

فيُنتج سلعًا/ أفكارًا تشوبها عيوب تطَّرد في المنتوج اطِّراد آليَّة القياس في الخطاب العربيِّ المعاصر. وكلُّ ذلك يؤدِّي إلى حقل[1] من الدِّلالة يسمح بتوليد المعنى، وإثراء الخطاب والتَّأثير في التَّصوُّر و"الإصلاح للعقل"[2].

ويقول كاتبنا في مكانٍ آخر:

"... يتعلَّق (الأمر) بتراثٍ هو تراثنا نحن. فهو جزءٌ منَّا "أخرجناه" عن ذواتنا لا لنلتقي به هناك بعيدًا عنَّا، لا لنتفرَّج فيه تفرُّج الأنثروبولوجيِّ في منشآته "الحضاريَّة" و "البنيويَّة" ولا لنتأمَّله تأمُّل الفيلسوف لصروحه الفكريَّة المجرَّدة... بل فصلناه عنَّا من أجل أنْ نعيده إلينا في صورةٍ جديدةٍ، من أجل أن نجعلَهُ معاصرًا لنا على صعيد الفهم والمعقوليَّة، وأيضًا على صعيد التَّوظيف الفكريِّ والأيديولوجيِّ"[3].

يتحوَّل التُّراث في هذا النَّصِّ، بل وفي فكر الجابري عمومًا إلى شيءٍ ماديٍّ يمكننا استبعاده وإخراجه من ذواتنا ثُمَّ استعادته في صورةٍ جديدةٍ، كقميصٍ مثلًا نعيده بعد التَّنظيف، كما يمكن توظيفه

(1) وهذه استعارة أخرى.

(2) ولا يؤدِّي إلى وصف للأشياء كما هي.

(3) التُّراث والحداثة. مركز دراسات الوحدة العربيَّة 1991 ص 33.

وتشغيله. واستعارة كهذه تفتح الباب مشرعًا أمام إمكانيَّة إدراك التُّراث كما هو في "عرائه" وفهم "مكوِّناتها" و"تفكيك" أجزائه دون تأثيرٍ من الـذَّات الملاحظة على الشَّيء الماثل أمامها، تمامًا كالميكانكيِّ الذي يستطيع الخروج من السَّيَّارة متى شاء، وإصلاحها ثُمَّ "توظيفها في "تقصير" المسافات. وليس للقارئ أنْ يتساءلَ عن "مشروعيَّة" استعارةٍ كهذه، ومدى صحَّة التَّوسُّل بها لإدراك العلاقة بالتُّراث: كيف يستطيع أحدُنا أنْ ينسلَّ من تراثه، وهو هنا تاريخه ومعتقده، بل ولغته التي ليستْ حسب الجابري نفسه "أداة وحسب ولا محتوى فحسب، بل هي بمعنى من المعاني جزء ماهيَّته و"القالب التَّصوريّ الذي تُفصَّل المعرفة على أساسه (تمامًا كما يفصِّلُ الخياط الثَّوب على أساس قالب)"[(1)]؟: سؤال لا يشغل الجابري نفسه بالإجابة عنه؛ وذلك تأكيدًا لما سبق بيانه من أنَّ أهمَّ خصائص الخطاب العربيِّ المبشِّر بالحداثة: انتقائيَّته، بالمعنى الذي

---

(1) تكوين العقل العربي: ص77. ربَّما اعترض البعضُ بأنَّ الجملة جاءتْ في معرِض شرح وجهة نظر هردر، ولكنَّ الجابري يُظهر اتِّفاقه مع هردر في هذه النُّقطة بقوله بعيد ذلك إنَّها "لا تُكذِّبها الأبحاث والدِّراسات الحديثة التي تهتمُّ بتحديد العلاقة بين لغة قوم وتصوُّر هؤلاء القوم للعالم" (ن. م. والصَّفحة). ويُدعِّمها بعرضه لفرضيَّة سابير- وورف. وهي على العموم فكرة رئيسيَّة وضروريَّة لبيان وجهة نظر الجابري في الاستدلال على بيانيَّة العقل العربيّ وأعرابيَّة عالم هذا العقل؛ ولذلك يزيد من تفصيله القول فيها نقلًا عن آدم شافت، وسردًا لملاحظات بينجهان لي وورف الإثنولوجية بعد ذلك (ن. م. ص78).

أعطيناه للمفهوم، أي بتوسُّله بمنهجٍ من المناهج (أو تبنّي نتائجه) دون التّقيُّد بكلّ إلزاماته، ودون بيانٍ لما يبرِّر ذلك أو يسمح به، وإنّما يختار من "المنهج" ما يخدم غايته المحدَّدة قبل أيّ بحث[1].

وفي نصّ له أهمّيّة خاصّة؛ لعلاقته المباشرة بمفردةٍ مركزيّةٍ في عنوان هذا الكتاب: "الحداثة"، يقول مفكّرنا الكبير:

> بل إنَّ منطقَ العقلِ ومنطقَ العصر - وهل يختلفان[2] - يفرض علينا أنْ نلتمس أقصر الطُّرق إلى اللحاق بالرَّكب الحضاريّ المعاصر (...)، بل إنَّ ما هو مطلوب، إزاء ما ننقله، سواء أتعلقَ الأمر بالأفكار أم النَّظريَّات أم النُّظم والمؤسسات، هو العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا؛ حتَّى تكونَ على صلةٍ عضويَّةٍ بمعطيات واقعنا، الشَّيء الذي بدونه لا يمكن أنْ تتحوَّل إلى محرِّك للتَّغيير وعامل على التَّجديد ومؤسِّس للتَّقدُّم[3].

في هذا النَّصِّ نجد الاستعارةَ الأكثر حضورًا في الخطاب

(1) انظر مقدِّمة هذا الكتاب.

(2) وإذا قلت أيُّها القارئ إنَّ المنطقين يختلفان، فقد أصبحتَ أنتَ المدَّعي، وعليك البيِّنة، وليس على صاحب الدَّعوى العريضة في مساواة منطق العقل بمنطق فترة من فترات التَّاريخ، وهي هنا عصر الكاتب!

(3) وجهة نظر: المركز الثَّقافيّ العربيّ 1992 ص 129.

العربيّ المبشِّر بالحداثة، وهي استعارة تجعل من الحداثة (الرَّكب الحضاريّ) موقعًا في المكان، بل ركبًا متحرِّكًا فيه، وما علينا سوى شدِّ الرِّحالِ إليه بتلمُّس أقصر الطُّرق إلى ذلك. والسُّؤال مرَّة أخرى عن ملاءمة هذه الاستعارة ومشروعيَّتها ينفتح على الصَّمت المطلق. ودائمًا يخرق المفكِّر الكبير أفقَ توقُّعنا بصمته عمَّا يلزمه البيان وتفصيل القول في نتائجه. ولو كان لهذه الاستعارة نصيب من صحَّةٍ لما عرف التَّاريخُ الفكريُّ العربيُّ كلَّ هذا التَّشظِّي؛ إذْ تحوَّلَ كلُّ مفكِّرٍ إلى جزيرةٍ[1] لوحده يدعو غيره إلى سلوك سبيل الخلاص التي ترسم خريطة كتاباته. ولو كانت القضيَّةُ مسألة لحاق بركبٍ لما احتاجَ الجابري إلى تشخيص الخطاب العربيِّ، وبيان أسباب مراوحته لمكانه قرابة قرن من الزَّمان.

ورُبَّ معترضٍ يقول إنَّ الأمرَ هيِّن؛ إذْ إنَّه يتعلَّق باستعارةٍ ليستْ في النِّهاية سوى مُحَسِّن بلاغيٌّ. وهذا اعتراضٌ باطلٌ؛ لأنَّ الاستعارةَ ليستْ فقط "زينة أدبيَّة"[2]، وإنَّما هي محدِّد لطريقةِ

(1) وهذه استعارة عزيزة على مفكِّرنا الذي يرى ثقافتنا جزرًا.

(2) وإلَّا لمَ يتوسَّل بها علماء الفيزياء والرِّياضيَّات وغيرهم لاستكشاف ما استغلقَ عليهم؟ ويكفي أن نذكرَ أنَّ المماثلة بين الدِّماغِ البشريْ والآلة فيما عرف بالفرضيَّة الوظيفيَّة هي ما أدَّى إلى نشوء ما سُمِّيَ بالعلوم المعرفيَّة التي تضافرتْ فيها عدَّة تخصُّصات من علم النَّفس والأعصاب إلى المنطق والرِّياضيَّات. وكانت هي ما جعل "الإنسان الآليّ" و"التَّرجمة الآليَّة" ممكنين. فالمماثلة قد تحدّد برامج بحث وحقول تخصُّص. والاختلاف الكبير الآن فيما يُعرف بفلسفة العقل هو بين الذين يقيسون العقل على =

- الآلة، ومَن يرفضون هذه المماثلة، ويرون أنَّ بين العقل والحاسوب هوَّة يستحيل عبورها. انظر:

A.Reboul et J.Moeschler: La pragmatique aujourd'hui:Seuil 1998 p 59:

كما أنَّ من المفكِّرينَ مَن يذهب إلى أنَّ اللغةَ من طبيعة استعاريَّة أساسًا، ولا مكانَ للمعنى الحرفي في أيّ خطابٍ طبيعيٍّ. انظر مثلًا:

George Lakoff and Mark Johnsen: Metaphors we live by: The university of Chicago press: 1980.

أو التَّرجمة العربيَّة: الاستعارات التي نحيا بها: ترجمة عبد المجيد جحفة. دار توبقال 1996.

يقول المؤلِّفان لايكوف وجونسون في الكلمة التي ألحقاها بالطُّبعة الانجليزيَّة الصَّادرة في 2003 الصَّفحة 244:

طرائق تفكيرنا الاستعاريَّة لها اعتبار. فهي تستطيع تحديد مسائل الحرب والسِّلم، السِّياسة الاقتصاديَّة، والقرارات القانونيَّة، كما الاختيارات في معتاد الحياة اليوميَّة. هل الهجوم العسكري هو "اغتصاب"، تهديد لأمننا؟ أم "دفاع شعبيٌّ ضدَّ الإرهاب"؟ الهجوم نفسه يمكن تأطيره مفاهيميًّا بأيٍّ واحدةٍ من هذه الطُّرق بنتائج عسكريَّة موغلة في الاختلاف. هل زواجك شراكة، ملاذ من العالم الخارجيّ، وسيلة للنُّضج، أم اتِّحاد لشخصين في كيانٍ ثالثٍ؟ الاختيار من بين طرائق التَّصوُّر للزَّواج هاته يمكنه تحديد مآل زواجك.

How we think metaphorically matters. It can determine questions of war and peace، economic policy، and legal decisions، as well as the mundane choices of everyday life. Is a military attack a "rape"، a "threat to our security "، or "the defense of a population against terrorism"? The

التفكير في المشبَّه (بفتح الباء)[1]، وهو هنا الحداثة: فأنْ تدَّعي أنَّ الحداثة ركبٌ، أو أنْ تقيسَ الحداثةَ على الرَّكب، يلزم عنه أنَّ المطلوبَ هو **اللحاق** بها. ويلزم عن كلِّ ذلك أنَّ الحداثةَ أمرٌ واضحٌ بيّنٌ تمامًا كموقع على الخارطة. كما أنَّ اللحاقَ به ميسورٌ إذا كانت الخريطة صحيحة، وتوافرت الرَّاحلة والزَّاد والرَّغبة في اللحاق. ولكنَّ النَّاظرَ في الفِكْرِ غربيِّه وشرقيِّه يجد اختلافًا في تحديد مفهوم الحداثة وملامحها، بل ومنهم مَن يشكِّك في وجودها أساسًا، أو يذهب إلى أنَّها تركت "المكان" لما بعدها.

أمَّا عن قصَّة اللحاق، فذلك مراد جفَّتْ في طلبه الأقلام، ومن

---

same at-tack can be conceptualized in any of these ways with very different military consequences. Is your marriage a partner-ship، a journey through life together، a haven from the out-side world، a means for growth، or a union of two people into a third entity? The choice among such common ways of conceptualizing marriage can determine what your marriage becomes.

وكذلك الكتاب العمدة في الموضوع. إذْ يجمع إسهامات كبار الباحثين في الاستعارة بِمَن فيهم مؤلّفي الكتاب الرَّائد أعلاه:

The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought: Ed by Raymond W.Gibbs،Jr : Cambridge University Press 2008.

يقول مارك جونسون في إسهامه الذي عنوانه "دَيْن الفلسفة للاستعارة": "لولا الاستعارة لما وجدت فلسفة".

... الشَّـيء الذي يعنـي أنَّ الدِّيمقراطيَّـة
هي كالحُرِّيَّـة ضروريَّـة للحيـاة ضرورةَ الخبـز
والماء والهواء... وهذا صـحيح. ولكـن فقـط
كجوابٍ شعريٍّ، والجواب الشِّعري كما نعرفُ
نحن العرب جميعًا[1] -بدون تحفُّظ هذه المرَّة-
جواب يتجنَّب الحقيقة، ويعتمد المجاز[2].

وإنْ شئنا الدِّقَّة يعتمد المماثلة بين الحرِّيَّة من جهةٍ، والخبز والماء والهواء من جهةٍ أخرى. ومَن يسمع لهذا القول أو يقـرؤه يعتقـد أنَّ كتابات الجابري خالية مـن المماثلـة والمجـاز، وأشـكاله بريئـة منـه، ونظرة بسيطة فيما يكتب تدلُّ على عكـس مـا يعتقـده، ولأنَّ الأمـرَ ليس بيده، وتلك طبيعةُ أيّ خطابٍ طبيعيٍّ، ومَن شـاء الـبراءةَ مـن المجاز، فليكتب متوسِّلًا المنطـقَ الرَّمـزيَّ! عـلى ألَّا يعطـي لرمـوزه دلالات، قد يدخل منها التَّأويل وما يتبعه من "كمائن المجاز".

ومن غرائب ما سـطَّره يـراعُ الأسـتاذ الكبـير هـو مـا كتبـه في الصَّفحةِ التي تـسبق تلـك التـي أخـذنا منهـا الـنَّصّ "القـادِح" في المجاز، يقول الجابري في الصَّفحة 131، وفي "مقام الدِّيمقراطيَّـة" مقدِّمًا دعواه:

(1) نموذج جميل جدًّا من مصادرات الأستاذ الكثيرة. فأنْ تُنكرَ المعرفة بهذا الأمر يعني أنْ تُخرجَ نفسك من دائرة العرب جميعًا!
(2) وجهة نظر: ص132.

... الشَّـيء الذي يعنـي أنَّ الدِّيمقراطيَّـة
هي كالحرِّيَّـة ضروريَّـة للحياة ضرورةَ الخبـز
والماء والهواء... وهذا صـحيح. ولكـن فقـط
كجوابٍ شعريٍّ، والجواب الشِّعري كما نعرفُ
نحن العرب جميعًا[1] -بدون تحفُّظ هذه المرَّة-
جواب يتجنَّب الحقيقة، ويعتمد المجاز[2].

وإنْ شئنا الدِّقَّة يعتمد المماثلة بين الحرِّيَّة من جهةٍ، والخبز والماء والهواء من جهةٍ أخرى. ومَن يسمع هٰذا القول أو يقـرؤه يعتقـد أنَّ كتابات الجابري خالية مـن المماثلـة والمجـاز، وأشـكاله بريئـة منـه، ونظرة بسيطة فيما يكتب تدلُّ على عكـس مـا يعتقـده، ولأنَّ الأمـرَ ليس بيده، وتلك طبيعةُ أيّ خطابٍ طبيعيٍّ، ومَن شـاء الـبراءةَ مـن المجاز، فليكتب متوسِّلًا المنطـقَ الرَّمـزيَّ! عـلى ألَّا يعطـي لرمـوزه دلالات، قد يدخل منها التَّأويل وما يتبعه من "كمائن المجاز".

ومن غرائب ما سـطَّره يـراعُ الأسـتاذ الكبـير هـو مـا كتبـه في الصَّفحةِ التي تـسبق تلـك التـي أخـذنا منهـا الـنَّصّ "القـادِح" في المجاز، يقول الجابري في الصَّفحة 131، وفي "مقام الدِّيمقراطيَّـة" مقدِّمًا دعواه:

---

(1) نموذج جميل جدًّا من مصادرات الأستاذ الكثيرة. فأنْ تُنكرَ المعرفـة بهـذا الأمر يعني أنْ تُخرجَ نفسك من دائرة العرب جميعًا!

(2) وجهة نظر: ص132.

> وإذا حدثَ أنْ أسفرت تجربة ديمقراطيّـة ما، في هذا البلد العـربي أو ذاك، عـن غـير مـا كان يجب أنْ تسفرَ عنه (...) فينبغي ألّا نكفـر بالدِّيمقراطيَّة نفسها.

و"برهانه" على هذه الدَّعوى يأتي بعد ذلك مباشرةً:

> فالأمُّ التي ترغـبُ في مولـودٍ يخـرج مـن رحمها محكوم عليها أنْ تتحمَّل غثيـانَ الـوَحَم وضربات الجنين وتقلُّباته...

والمجاز، أو المماثلة على وجه الدِّقَّة، التي كانتْ نقيصةً في مقام الحديث عن الدِّيمقراطيَّة على "مسافة" أسـطر أمسـتْ حجَّةً على عدم التَّخلِّي عنها إنْ أسفرت إحدى تجاربها عن غير المأمول!

2-4: خاتمة في العقلانيَّة والتَّاريخيَّة

يبقى الجـابري في تـصوُّري أهـمَّ مفكِّـرٍ عـربيٍّ عرفتـه العقـود الثَّلاثة[1] الأخيرة، ليس فقط لقدرته البـاهرة عـلى عـرض أفكـاره بوثوقيَّة تضاهي وثوقيَّة درس في الرِّياضيَّات، ولا بمهارتـه النَّادرة على إخفاء السِّياقيَّة والاقتضاء من خطابه، ولكن وبالأسـاس؛ لأنَّ كتاباته استطاعتْ أنْ تكونَ للآلـة الخطابيَّـة العربيَّـة، خاصَّـة تلـك المبشِّرة والمعتقدة في الحداثة، وقودًا حرَّكها ردحًا ليس بالقصير من

(1) خاصَّة الفترة بين "الخطاب العربيّ المعاصِر" و"العقل السِّياسيّ العربيّ".

الزّمن، ولا يزال. ويكفي أنْ تنظر في الانتشار الواسع في هذه الآلـة لمفردات من مثل: الغنيمة والقبيلة والجزر الثَّقافيَّـة والعقـل العـربي والبرهان والبيـان والعرفـان والعقلانيَّـة النَّقديَّـة... لـتلمس تـأثير الأستاذ في جيلٍ، وربَّما أجيال من كُتَّاب العربيَّة.

وقد كُتب الكثير في نقد مشروع فيلسوفنا الكبـير، وربَّـما أهـم دراستين نقديَّتين له هي لطه عبد الرَّحمن(1) وجورج طرابيشي(2).

وأريد هنا أنْ أميِّز نقدي عنهما وعن غيرهما بأنْ أبـيِّن أنَّ هـدفي هو بيـان الخـصائص التـي تميِّـز الخطـاب العـربيَّ المبـشِّر بالحداثـة (الانتقائيَّـة والتَّـصوُّر الـدِّيكارتيّ للعقـل والاسـتراتيجيَّة القدريَّـة للحداثة). ومن ثَمَّ بيان تهافت(3) هذا الخطاب. وتهافته ظـاهر مـن تدقيق البحث في أسسه دون الحاجة إلى التِّيه في تفصيلاته ونتائجـه، وغايتنا هذه تعفينا من إعطاء البدائل لتصحيح الجابري (كشأن طـه عبد الرَّحمن) أو تزويـد القـارئ بــ"الإجابـات "الـصَّحيحة" عـلى إشكاليَّاته كما فعل طرابيشي(4).

---

(1) تجديد المنهج في تقويم التُّراث. المركز الثَّقافيّ العربي.

(2) سلسلته "الطَّويلة" التي عنوانها الـرَّئيس: "نقـد نقـد العقـل العـربيّ" دار السّاقي 1996.

(3) التَّهافت هنا ليس ذمًّا سجاليًّا، وإنَّما حكمٌ نقـديٌّ مفـاده أنَّ هـذا الخطـاب يناقض بعضه بعضًا، ويضرب بعضه بعضًا.

(4) في نظري... أغلب ما كتبه دعاة الحداثـة متـداعٍ بحيـث لا أمـل حتَّى في ترميمه.

وسأعود إلى طرح سؤالٍ أساسيٍّ وهو: كيف يذهل فيلسوف كبير بحجم محمَّد عابد الجابري عن كلِّ ما سطَّرناه بخصوص البنية والمماثلة والاستعارة، وطبيعة المعرفة البشريَّة وإكراهات العقل النَّاظر في الطَّبيعة؟ وتزداد الحيرة عندما نجد الجابري يرفض ما قد قرَّره سلفًا أو يتوسَّل بما لم يرتضه ابتداءً.

فهو يقول بنسبيَّةِ المعرفةِ البشريَّةِ، ويرُدّها إلى بنيات لا شعوريَّة[1]، ويرى مع سابير وورف وهردر بأنَّ اللغةَ هي بمعنًى من المعاني "القالب التَّصوري الذي تُفصَّل المعرفة على أساسه (تمامًا كما يفصِّل الخيَّاط الثَّوب على أساس قالب)"[2]، ثُمَّ تجده يصرُّ على موضوعيَّة خطابه وصدوره عن العقل، وانبنائه على المنطق والمعطى والبرهان[3]. وعند تتبُّع تحليلاته ورصد منهجيَّاته من بنيويَّة وأنثروبولوجيَّة وفيلولوجيَّة... نجده يصدر عن عقل كونيَّته

---

(1) نصٌّ سبقت الإشارة إليه.

(2) تكوين العقل العربي: ص77 .

(3) وحتَّى لو أشار عرَضًا للحجاج والإقناع حصره في اللوغوس، غاضًا الطَّرف عن تقسيم أرسطو: "اللوغوس" و"الباطوس" و"الإيطوس" أي أنَّ أيّ خطاب طبيعيّ يتداخل فيه المنطق وسلطة المتكلِّم والعاطفة. ولكنَّ الأستاذ يأخذ ما يؤيِّد "أنظمته" المعرفيَّة، وما يؤيِّد قوله بإمكان البرهانيَّة في الخطاب الطَّبيعيّ، يقول: "وهذه الأخيرة (اللغة) مفاهيم، وخطاب، وآليَّات للاحتجاج، والإقناع، والاستدلال أي منطق وعقل (كذا). ومن هنا كان "الكلام" و"النُّطق" و"العقل" تُعَبِّرُ عنها جميعًا كلمة واحدة هي "اللوغوس" "قضايا في الفِكْرِ العربيِّ المعاصرِ: مركز دراسات الوحدة العربيَّة ص 14. (راجع فصل: "الخطاب" من هذا الكتاب).

وشفافيّته هي ضامن "مطابقته" لما يصف من موضوعات، وكافلة نجاعته لما يوصي به من "دواء"، متنحلًا موقفًا براءً من أوشاب الخطاب الطّبيعيّ الذي يجد شروطَ إمكانه فقط في التّوسُّل باللغة "القالب" ومماثلاتها واستعاراتها ومجازها ومخزونها من سابق معرفةٍ وأثرِ تاريخ.

فما الذي يكمنُ خلفَ كلِّ هذه التّناقضات في مشروع رجلٍ، يعتقد الكثيرون، بِمَن فيهم صاحب هذه الأسطر[1]، أنّه أهمّ مفكِّر عربي معاصِر.

أعتقد أنَّ الجوابَ يوجدُ في تعريفه لمفهومين لا يكاد يخلو كتابٌ من كتبه من ذكرهما: العقلانيّة والتّاريخيّة. فما الذي تحيل عليه هاتان المفردتان في خطابِ الأستاذ؟

يقول في "إشكاليّاته للفكر العربيّ المعاصِر":

> التّاريخيّة هي جعل العقل حاضرًا في التّاريخ ينظِّمه على صعيد الوعي، ويحرِّكه على صعيد الممارسة، والعقلانيّة هي جعل التّاريخ حاضرًا في العقل يلهمه الدُّروس والعِبَر، ويحمله، من حينٍ لآخر، على مراجعة تصوُّراته، وفحص مبادئه وطريقة إنتاجه[2].

(1) بالمعنى الذي ذكرت.

(2) إشكاليّات الفكر العربيّ المعاصِر: مؤسّسة بنشرة للطباعة والنّشر 1989 ص 28.

وبيان ما يريده الجابري من هذين المفهومين يُجلّيه ما سطَّر، قبيل تعريفه لهما ممهِّدًا لهذا التَّعريف:

هكذا أعادَ الأوربيُّون خلال القرون الثَّلاثة الأخيرة كتابة تاريخهم الحضاري العام بمختلف جوانبه بصورةٍ تجعل منه تاريخًا، أي صيرورة. لقد رتَّبوا تاريخهم الثَّقافي حسب القرون، وجعلوا من كلِّ قرنٍ حقبةً تتميز بخاصيَّةٍ معيَّنةٍ أو بجملة خاصيَّات تجعل منها وحدة ثقافيَّة، ولكن لا منفردة منعزلة، بل حلقة في سلسلة متَّصلة، السابق فيها يفسِّر اللاحق ويؤسِّسه، واللاحق فيها يغني السَّابق ويوضِّحه. لقد عملوا على سدِّ الثَّغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثَّقافي، مبرزين منه ما يستجيب لاهتماماتهم، مهمِّشين ما لا يستجيب، مستعملين "المقصّ" لإضفاء المعقوليَّة على سيرورته وتموّجاته؛ **لجعل العقل يسودُ التَّاريخَ، وجعل التَّاريخ يحرِّك العقل**، هدفهم من كلِّ ذلك، هدفهم "الدَّفين" على صعيد الوعي واللاوعي معًا، **هو إقامة استمراريَّة تشكِّل إطارًا ثابتًا وواضحًا ترتَّب فيه الأفكار والمذاهب ترتيبًا منطقيًّا وتاريخيًّا في**

آنٍ واحدٍ، يسهلُ الفصلُ فيه بيم "ما قبل" وما"ما بعد"[1]. (التَّشديد للجابري).

وفي هذا النَّصِّ الكاشف والمهم جدًّا نجد جذورَ فكرة "عصر التَّدوين"، وذلك في قوله "أعاد الأوروبيُّون خلال القرون الثَّلاثة الأخيرة كتابة تاريخهم الحضاريّ العام"[2]. ثمَّ نقرأ معنى التَّعابير الاستعاريَّة: "حضور العقل في التَّاريخ"، و"حضور التَّاريخ في العقل" في المفردات التَّالية: ترتيب – سدّ الثَّغرات – تهميش – المقصّ – إضفاء المعقوليَّة – فصل. فما قامَ به الأوروبيُّون هو ترتيب تاريخهم، وتهميش ما قد لا ينسجم مع هذا التَّرتيب، وقص ما يقف عائقًا أمام معقوليَّته وتسلسله المنطقيّ. وذلك كان هدفهم الدَّفين وراء دراستهم لتراثهم كما يؤكِّد الجابري، أي الهدف الغائب خلفَ المناهج والتَّرسانة المفاهيميَّة التي استعملتْ مبضعًا لتشريح التُّراث. ولازِمَ كلِّ ذلك أنَّ الهدفَ الدَّفينَ للجابري أو المعلَن؛ لأنَّ الأستاذ صرَّحَ به في هذا المقام وفي غيره، هو ترتيب تراثنا وإضفاء المعقوليَّة عليه، وتحويل تراثنا الثَّقافيّ من جزرٍ إلى سلسلة متَّصلة[3]. ولا علاقة لكلِّ ذلك بما كَان عليه الحال على الحقيقة لا في التُّراث الغربيّ ولا العربي، كما هو واضحٌ جليٌّ في النَّصِّ السَّابق، والذي يليه على مسافة ثلاثة أسطر:

---

(1) ن. م. ص 27.

(2) ونجد آليَّة القياس "الفاسدة" مرَّة أخرى في أصل مشروع الجابري.

(3) ها نحن غرقى مرَّة أخرى في بحر المجاز.

> وسواء أكانتْ هذه الاستمراريَّة التي أقاموها في تاريخهم الثَّقافيّ تعبِّرُ عن حقيقةٍ تاريخيَّةٍ أم عن مجرَّد وهمٍ، وسواء أفسَّروا هذه الاستمراريَّة على أنَّها تمَّت بحركةٍ متَّصلة أم عبر قطائع، فإنَّ المهمَّ هو وظيفتها على صعيد الوعي"[1].

وربَّما كان علينا الاكتفاء منذ البداية بهذا النَّصِّ لبيان حقيقةِ ما يريده الجابري من مشروعه، بدل الاشتغال على إظهار تناقضاته ومغالطاته في كلِّ ما كتب، غير أنَّ تأثير الرَّجل في الفِكْرِ العربيِّ المعاصِر برمَّته وقوَّة "بيانه" استلزم البيانَ الكافي لكلِّ ذلك وبرَّره، وما بيَّنَّاه من ثغرات في خطاب الجابري، ليس مردُّه في اعتقادي إلى ذهول أو قلَّة معرفة أو ضعف تكوين لدى الفيلسوف الكبير، ولكن إلى قصدٍ ونيَّةٍ تقودهما "عقلانيَّته" و"تاريخيَّته" كما قد تكون بتأثيرٍ ورسوخٍ للأطروحة الحادية عشرة لماركس على فيورباخ في ذهنه وفكره ونظرته للحياة والتَّاريخ، والتي نصُّها:

> الفلاسفة لم يقوموا سوى بتأويلِ العالم، بطرقٍ مختلِفة، بيد أنَّ المطلوبَ تغييره.

ومن ثَمَّ فليس على الجابري أنْ يُلزِمَ نفسَهُ بما يَلزم عن مقولاته كما رأينا في "تحليله" البنيويّ للعقل العربيِّ، وما عليه سوى أنْ ينسلَّ

---

(1) ن. م. ص 28.

من "بنية العقلِ العربيِّ" بعقله الكونيّ "المتعالي" عن خطابات عصرِهِ، ويصف البنية الآسرة للعقل العربيِّ والمتحكِّمة في الإنتاج الفكريِّ للخطاب العربيِّ قديمه ومعاصره، دون أنْ يستشعرَ الحاجةَ إلى تبريرٍ معرفيٍّ لشروط إمكان خطاب كالذي ينتحله، فذلك ما تستلزمه "العقلانيَّة" و"التَّاريخيَّة" كما يعرفهما ببيانِ الأستاذ المتمكِّن.

إنَّني سرتُ على خطَّين متوازيين، أحدهما الدَّعوة إلى ثقافة عصر، والآخر الدَّعوة إلى منهج التَّجريبيَّة العلميَّة في صياغةِ الأفكار.

زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 60.

3- زكي نجيب محمود أو خطاب العلم

زكي نجيب محمود مفكِّر مصريٌّ شهيرٌ، له مؤلَّفاتٌ عديدةٌ تكشفُ عن اطِّلاع واسعٍ على الفِكْرِ الغربيِّ، وخاصَّة الأنجلوسكسونيِّ منه، له موهبةٌ نادرة في عرض الأفكار الفلسفيَّة وتقريبها من القارئ، وأسلوب سلس وواضح اكتسبه ولا شكَّ من طول صحبته للفلسفة "البريطانيَّة" والأمريكيَّة[1]. وقد كانَ رحمه الله، صوت ما يُسمَّى بـ"الوضعيَّة المنطقيَّة" في البلاد العربيَّة، كما كان تلميذًا نجيبًا لأشهر آبائها "برتراند راسل"، حتَّى إنَّه ألصقَ اسم هذه المدرسة الفلسفيَّة بالمنطق الرَّمزيّ في كتابه "المنطق الوضعيّ"؛ ممَّا أشاعَ خطأً امتدَّتْ آثاره لسنوات عدَّة عند الكثير من المشتغلين بالفلسفة ممَّن اعتقدوا أنَّ المنطقَ منزعٌ فلسفيٌّ، وليس علمًا صوريًّا. وربَّما كانَ ربطه المنطق بمفهوم "الوضع" قصدٌ لمفكِّرنا، يبدو ذلك واضحًا فيما كتب، خلف هذا القصد فكرة مفادها أنَّ المنطقَ وضعيٌّ كالقانون الوضعي وأسلوب الحياة الغربيَّة "الوضعي"، وما يلزم عن يقينيَّة المنطق و"علميَّته" و"كونيَّته" يلزم عن توابعه الوضعيَّة المذكورة.

---

(1) (سيرل وتعقيدات الفرنسيين).

يحكي عن نفسه في واحدٍ من أشهر كتبه وأوفاها تلخيصًا لحاصل فكره "تجديد الفكر العربيّ":

"استيقظ صاحبنا – كاتب هذه الصَّفحات – بعد أنْ فاتَ أوانه أو أوشكَ، فإذا هو يحسُّ الحيرةَ تؤرِّقه، فطفقَ في البضعةِ أعوامِ الأخيرة، التي قد لا تزيد على السَّبعةَ أو الثَّمانية، يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان، كأنَّه سائحٌ مرَّ بمدينة باريس، وليس بين يديه إلَّا يومان، ولا بدَّ له من خلالهما أنْ يريحَ ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفةٍ إلى غرفةٍ يلقي بالنَّظراتِ العجلى هنا وهناك؛ ليكتملَ له شيءٌ من الزَّادِ قبل الرَّحيلِ، هكذا أخذَ صاحبنا – وما يزال – يعبُّ صحائفَ التُّراثِ عبًّا سريعًا، والسُّؤال ملء سمعه وبصره: كيف السَّبيل إلى ثقافةٍ موحَّدةٍ متَّسقة يعيشها مثقَّفٌ حيٌّ في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرةٍ واحدةٍ؟".

مَن يقرأ هذه الأسطر يستخلص نتيجةً حاسمةً رئيسيَّةً حاصلها ما استخلصناه من نظرٍ طويلٍ في حالِ الفكرِ العربيِّ المبشِّر بالحداثة بمُجمله. وهذه النَّتيجة هي أنَّ صاحبنا المفكِّر الكبير، يرحمه

الله، يقول، بما يَظهر، دون أنْ يُذكرَ تصريحًا، في هذه الفقـرة: "قـضي الأمر الذي فيه تستفتيان"، وقصدي أنَّ الرَّجُلَ كان قد استوى على جوديِّه، واكتملتْ قناعاته بأنَّ الغربَ النَّموذج لمستقبلنا ومستقبل "البشـريَّة"، وأنَّ ما سيقوله "بعد" ذلك هو لإراحة ضميره؛ حتَّى لا يُقال إنَّه سمعَ من "خصم" واحد، وأصدرَ حكمَهُ دون أنْ يسمعَ "للخصم" الآخر. لكن ما كتب لا يعدو أنْ يكونَ - كما سيبدو من تحليله - محاولات للبقاء في موقفه القديم مستقرًّا ومتشبِّثًا به لقناعة تمكَّنتْ من قلبه، وسبقتْ إليه. يصدُق فيها قول الشَّاعر:

أَتَانِي هَوَاهَا قَبْلَ أَنْ أَعْرِفَ الهوَى   فَصَادَفَ قَلْبًا فَارِغًا فَتَمَكَّنَا

أو أنَّ السَّبب ما قاله بلسانه أو خطَّه بقلمه، وهو أنَّ "الأوان قد فات أو أوْشَكَ" وما عـادَ في الوقـت مُتَّـسع "للرَّحيـل" إلى قناعـةٍ أخرى أو لاجتهادٍ أو تفكير في "منفذ" آخر.

3-1 لزوم ما لا يلزم

هناك سمة بارزة تجمع المفكِّرَيْن الكبيرَيْن زكي نجيـب محمـود ومحمَّد عابد الجابري، وهـي أنَّهـما معًـا يريـدان "اللحـاق" بركـب الحداثة الغربيَّة "المتقدِّم"، والنَّسج على منوالها مع الاحتفاظ ببعضٍ من قيمنا الدِّينيَّة وخصوصيَّتنا القوميَّة. وتوجـد علامـة فارقـة بـين الرَّجلين في نهجيهما وكتابتيهما. فالأستاذ الجابري يؤسِّس نموذجًا في عالم المثل الأفلاطوني للغرب منذ اليونـان، ويحـسم في صـحَّة هـذا التَّصوُّر، ثمَّ يضع بجانبه عالمًا آخر هو عالمنا العربي، يُسجِّل حوادث

تاريخه وفق "صيرورة" محدَّدة المعالم طيّعة لقوالب التَّحليل الجابريَّة، من مثل القبيلة والغنيمة والجزر الثَّقافيَّة والأنظمة المعرفيَّة التي لم يَعُدْ يجهلها أحد، والتي تضمَن تفوُّق الغربيّ ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، ثُمَّ يستخلص ما يلزم عن مقابلة العالمين من ضرورة لحاق أحدهما بالآخر لينعم بما ينعم به.

لكنَّ كتابات زكي نجيب محمود، وربَّما لأنَّها تأثَّرت بفلسفات المناطقة من أمثال راسل وكارناب وغيرهما، يعروها قلق في حركتها التَّحليليَّة؛ فتجده يُلقي بدعوى ثُمَّ بنقيضها في آنٍ محاولًا أنْ يقنعَ نفسه والقارئ بأنَّ التَّناقضَ سطحيٌّ، ولا علاقة لهُ بالمسلَّمات والمنهج والفكريّ الذي يصدر عنه صاحبه.

فكأنَّ الكاتب ما أنْ يستقرَّ على رأي، وما أنْ يعتقدَ في اكتشاف سرٍّ من أسرار اختلافنا وتخلُّفنا عن الغرب حتَّى ينقدحَ في ذهنه ما يُسمَّى عند المناطقة بالمثال المضاد، الذي يقف حجر عثرةٍ في طريق تعميماته التي لا تنتهي بخصوص طبيعة العقل العربي وطبيعة "الإنسان العربيّ"، ويُهدِّد نتائجه بالتَّضارب والتَّهافت المنطقي على الرَّغم من محاولات الكاتب اليائسة لاختلاق توافق يَظهر للعيان تناقضًا.

وكم مرَّة أثناء قراءتي لما يكتبه أسجِّل ملاحظة أو ملاحظات أذكر فيها "أمثلة مضادَّة" لما يذهب إليه، ثمَّ أجد الكاتب يستدرك على نفسه، ويبحث عن تخريجات ترفع التَّضارب في التَّحليل الذي لا شكَّ انقدحَ في ذهنه بعد أنْ توهَّم تفسير فكرنا، أو تأخّرنا

بمقولاته التي نسبت المنطق "الوضعيّ" وتدقيقاته في القضايا الكلّيّة والجزئيّة ومشكلات الصِّدق: مطابقةً واتِّساقًا؛ مما ظلَّ يُبشِّر به في مُعظم ما كتبه؛ ليعتمدَ ملاحظات رحَّالة هنا أو شعورًا نفسيًّا هناك لرجل امتلأ صدره بفلسفة بعينها من فلسفات الغربيين أراد تعميمها، لكن بالالتفاف على موضوع دعوته الذي هو كما سبقَ أنْ ذكرتُ المنطق "الوضعيّ".

والعلة خلف كلِّ ذلك هي ما سطَّرته سابقًا، وهي أنَّ الفِكْرَ العربيَّ المبشِّر بالحداثة لا يهتمُّ بسلامة الاستدلال ونهوض الحجَّة، ولكنَّ همَّه هو الغاية "النَّبيلة" التي يسعى إليها، وهي إعادة إنشاء المجتمع العربيِّ على صورة المجتمع الغربي؛ لأنَّ العقلَ والحقَّ والقوَّة هي الغرب المتفوِّق بـ"أسلوب" حياته وتقنيته وفكره "الكوني"، و"لا بدَّ" لهذا النَّموذج أنْ يكونَ حاملَ الحقيقة، وآخر هموم المبشِّر بالحداثة في بلاد العرب هو البحث في الاتِّساق والسَّلامة المنطقيَّة والمعرفيَّة والتَّاريخيَّة والواقعيَّة التي انبنتْ عليها هذه "اللابدُّ" في عبارتنا الأخيرة.

وإليكَ بعض أمثلة ممَّا تعجُّ كتابات أستاذنا الكبير به من تجاذبٍ داخليٍّ في نصِّه بين الرَّأي وضدِّه، وقلقٍ قائم في تحليله يُصارع لاستكشاف تخريجات تتغيَّا تحويل التَّناقض اتِّساقًا.

يقول في كتابه "في مفترق الطُّرق":

أوَّل ما يرد إلى الخاطِر عند الحديث عن الفكر العربيِّ وخصائصه هو طبيعة المكان يحيا

فيه العربي، والذي يمارس العربي فاعليَّته بين جنباته، وذلك المكان هو الصَّحراء الممتدَّة من الخليج العربيِّ إلى المحيط الأطلسيِّ، تتخلَّلها واحات خضراء، تصغر حينًا، وتكبر حينًا آخر. (ص269).

ثمَّ يذكر كيف استلهمَ من رحَّالةٍ أوروبيٍّ خاصيَّتين أساسيَّتين من خصائص الصَّحراء، وهما ثبات الأشياء على حالها؛ وذلك لأنَّ كومةً من صفائح معدنيَّة وجدها رحَّالتنا تبدو كأنَّها خرجتْ من المصنع للتَّوِّ، والصِّفة الثَّانية هي الإطلاق؛ لأنَّ رحَّالتنا لم يستطع تمييز المرئيَّات عن بُعد في الصَّحراء[1]. يستخلص رائد التَّفكير المنطقي العربي، من ملاحظات الرَّحَّالة الأوروبيِّ أنَّ ثبات الأشياء على حالها في الصَّحراء (كومة من صفائح معدنيَّة)، وعدم تمايزها (لعيني رحَّالة أوروبيٍّ) أسهمتا في تشكيل فكر العربي، وطبعتاه بصفتي الثَّبات والإطلاق[2].

مشكلة أستاذنا الكبير هنا هي الانتقائيَّة، أي تخيُّر الشَّواهد و"المنهجيَّات" دون التَّقيُّد بإلزاماتها. فالكاتب، ومن حيث درى أو لا يدري يضعُ الأوروبيَّ فوق المجتمع والتَّاريخ، ويجعله "في حِلٍّ" من نتائج استدلالاته التي تنسحب على العربيِّ دون غيره، فملاحظته تكشف الخصائص الحاكمة للعقل العربيِّ، ومن ثَمَّ

(1) ن.م. والصَّفحة.

(2) ن.م. ص 269-270.

الخلل الواقع فيه. فالثَّبات والإطلاق في خطـاب رحَّالتنـا الأوروبي وصف موضوعي لما عليه حال الصَّحراء، أليس هذا الرَّحَّالة الأوروبي[1] من بيئةٍ مفترض فيها حسب منهج الكاتب أنْ تُشكِّلَ عقله، وتحكم نظرته لما حوله من مألوفٍ أو غير مألوف؟ بأيِّ "امتياز" أو برهان تحرَّر رحَّالتنا الغربي من "قهر" خصائص المكان و"بَنَيْتها" لعقله؟! (عدم إدراك الفروق هو نتاج للتَّربية التي تلقَّاها الغربيُّ، فالعربيُّ يستطيع أنْ يميِّزَ من هذا الممتدّ المتشابه الثَّابت، بالنِّسبة للأوروربي، ما به يقتفي أثرًا أو يستشعر عاصفةً أو غير ذلك تمامًا، كما يستطيع ساكن القطب أنْ يميِّزَ في الممتدّ الأبيض الثَّابت أنواعًا من الثَّلج، ومن ثَمَّ أسماء له لا يكاد يرى لها لزومًا، ولا دلالةً مَن نشأ في غير بيئته، لكنَّ القفزَ فوقَ شرط اللغة والتَّاريخ، ومحاولة تسطير قوانين للعقل أو بُنَى للتَّفكير من منظور "عقل" بعينه هي أوهى ضروب الدّور وأكثرها عقمًا).

ويستدرك صاحبنا على نفسه، كما قد يُلاحظ القارئ، فيذكر أنَّ الثَّبات هو ما كان موضوع فلاسفة يونان، وعلى رأسهم صاحب نظريَّة المثل الثَّابتة الصَّامدة أمام التَّغيير الظَّاهر في عالمنا الـ"السُّفليّ": أفلاطون، وعلى حدِّ علمنا كانتْ أثينا حاضرةً ومدينةً لا صحراء ممتدَّة قاحلة. لا يلتفتُ الكاتِبُ للتَّلازم بين المكان والفكرة الذي حكم بهِ في هذا المقام، ولكنَّ شاغله سيكون البحث عن تخريجة تُفرِّق ما اجتمعَ في غفلةٍ من الكاتب بتوسُّط منهجه،

---

(1) كمثال النَّاشر الفرنسيّ عند العروي.

وهو خاصيّة الثّبات عند العربيّ المتخلّف المطلوبِ تحديثُه، وعند اليوناني أبِي الحداثة المعاصِرة[1].

3-2 مانويّة في الفكر

مَن يُلقي نظرةً ولو عجلى على كتابات أستاذنا محمود، كالتي ألقاها هو على التُّراث العربيّ؛ يجد بها سمةً لم أجدْ لها وصفًا أنسب من المانويَّة المضلِّلة؛ لأنّها تجعل من حياة الفكر و"مضمونه" عالمًا بسيطًا يتمايز فيه الصَّحيح والخطأ، والعلم وغير العلم والعقل والعاطفة، والموضوعيَّة وشوائب الذَّاتيَّة المُضِلَّة.

ولنُعرِّج على بعض النُّصوص والشَّواهد ممَّا خطَّته يدُ الأستاذ قبل مناقشتها في عجالة يفرضها ما انجلى لنا قبل ذلك من طبائع الفكر العربيّ واستسهاله إطلاق الأحكام العامّة، وبُعده عمّا يُلزم به الخطاب، والتَّحاجّ من تدقيق في الاستدلال، وتقليب للنَّظر في اتجاهِ وعكسِه حتَّى تستقيمَ حجَّته، ويستبين مذهبه، فلا تتحوَّل حياة الفكر إلى تخريجات وتصويبات تُبَرِّرُ وتَبسطُ الطَّريق لما مالتْ إليه خيارات المفكِّر، واستقرَّت عليه أحواله؛ ممَّا كان بالإمكان قوله تصريحًا، والجهر بالرَّغبة فيه خيارًا عوضَ بذْلِ الجهدِ المُضني من أجلِ جعله نتيجة "منطقيَّة" لاستدلالٍ برهانيٍّ يتوسُّل خطابًا طبيعيًّا لا قِبلَ له بإلزامات المنطق ولا تدقيقات الرِّياضيَّات[2].

---

(1) زكي نجيب محمود: في مفترق الطُّرق، دار الشُّروق 1993 ص278.

(2) يُراجع فصل "في الخطاب" من هذا الكتاب.

يقول الدُّكتور زكي نجيب محمود رحمه الله:

مع أنَّ كلًّا منهما يطلب ما يتنكَّر له الآخر، فالعقل يطلب أنْ تقامَ البراهين على كلِّ فكرة يتقدَّم بها صاحبها إلى النَّاس. وأمَّا الوجدان، فيقبل ما يقبله، ويرفض ما يرفضه بلا برهان، وماذا نعني "بالبرهان" الذي يتطلَّبه العقل[1].

خرجت على إدراكٍ واضح بأنَّ نهوضنا ممَّا نحن فيه من تخلُّفٍ في ركب الحضارة العصريَّة، مرهون بتغيير المنهج؛ لتكونَ الكلمة الأولى والأخيرة للتَّجربة العلميَّة في كلِّ ما هو متَّصِل بحقائق العالم الذي نعيش فيه، على أنَّ هذا العالم المحيط بنا ليس هو كلّ شيء، بل يوازيه عالمٌ باطنيٌّ في ذواتنا، قوامه إيمان ووجدان. ففي هذا العالم الخاص معياره الخاص كذلك. وعلى ذلك يكون لعلمنا بالعالم المادِّيِّ ميزان، وللتَّعبير الصَّادق عن عالمنا الوجدانيِّ ميزان آخر، ولا يجوز الخلط بينهما كما نخلط عادة، كما لا يجوز اعتداء أحدهما على الآخر كما يحدث عند كثيرين[2].

---

(1) زكي نجيب محمود: قصَّة عقل، دار الشُّروق 1988 ص 184.

(2) ن. م. ص 50.

في عبارةٍ واحدةٍ تقول: تستخدم اللغة بطريقتين أساسيَّتين: أولاهما تجري مع منطق العقل، وهي التي يجوز أنْ يُقالَ في قضاياها إنَّها صادقة أو كاذبة استنادًا إلى مقاييس موضوعيَّة مشتركة بين النَّاس، والأخرى تجيء تعبيرًا ذاتيًا عمَّا يخالج المتكلِّم من مشاعر، على اختلاف تلك المشاعر، وها هنا لا منطقَ ولا قضايا تُقاس بمقاييس موضوعيَّة للتَّفرقة بين حقٍّ وباطلٍ، وإنَّما هو المتكلِّم وحده الذي يؤمن بصدق تعبيره عن شعوره، ولا يغيِّرُ الموقف أنْ يوافقه الآخرون على دعواه أو لا يوافقونه[1].

فإمَّا هم العلماء المعاصرون لروح العلم؛ فيرفضون كلَّ ما ينفي ذلك. وإمَّا هم الوارثون لثقافةٍ غير علميَّة، فيقبلون هذا التَّذبذب بين أنْ يكونَ للطَّبيعة قوانينها، وألَّا يكون... لكنَّهم يحيون...[2].

وفي ظنِّي أنَّنا لو وقفنا من هذا التَّعريف وقفةً نزيهةً موضوعيَّةً متأمِّلةً[3].

---

(1) ن. م. ص 175.
(2) تجديد الفكر العربيّ. دار الشُّروق 1971 ص 12.
(3) ن. م. ص 88.

وللقارئ الكريم أنْ يقومَ بجولته الخاصَّة في كتابات زكي نجيب محمود، وسيجد من مفردات هذا العالم المانويّ ما يستنفد من الحبر أكثر ممَّا أسالته أسطر هذا الكتاب. وقد اكتفيت بالفقرات أعلاه لدلالتها الظَّاهرة على المراد، ولكونها تكشف عن توظيف لمصطلحي العقل والموضوعيَّة سبق الحديث عن نظيره عند الجابري والعروي.

في عالم الخطاب الذي يمتحُ منه أستاذنا يظهر التَّمايز جليًّا، ولاحبًا بين العقل والعاطفة، والمنهج العلمي وغير العلمي[1]، والحقيقة والخرافة، والموضوعيَّة والوجدان، ولكنَّه يُخفي، كما العادة دائمًا مع الخطاب العربيّ المبشِّرِ بالحداثة، موقع خطابه ومكان وقوفه الذي مكَّنه من رؤية العالم بموضوعيَّة، ومكَّنَ له في مملكة العقل، فتخلَّصَ من أوشاب الوجدان التي توسوس لمعارف غيره، وتجعلها غبشًا لا يُفرِّق بين العقل والعاطفة، كما أنَّ مزاعم الدُّكتور تجعل في دنيا القناعات ما يحتاج لدليلٍ عقليٍّ، وما لا يحتاج؛ لأنَّه يصدر عن وجدان. وإذا يَمَّمتَ شطرَ براهين الأستاذ وجدتَ، ما أسلفنا ذكره من تصوُّرٍ للعقل يعتبره ماهيَّةً مستقلَّةً عن اللغة والتَّاريخ يلزمه فقط

---

(1) ومَن له بعض اطِّلاع على فلسفة العلم يعلمُ جيِّدًا أنَّ قضيَّة التَّفريق بين العلم وغيره من أشكال المعرفة هي ممَّا شغلَ الفلاسفة ولا يزال منذ حديث كارل بوبر عن مشكلة التَّمايز The Problem of Demarcation في كتابه الكلاسيكيّ "منطق الاكتشاف العلميّ":

Karl Popper: The Logic of Scientific Discovery (1959). Routledge Classics 2002 p 10.

تحُرّر من أغلال الوجدان؛ ليرى العالم رؤية علميَّة موضوعيَّة تكشف له عنها التَّجربة العلميَّة، السَّابقة للوجدان والخرافة والمؤسَّسة لعالم حديثٍ و"متقدِّم"، ولكنَّ العالم واللغة والفكر ليستْ "للأسف" بالبساطة التي اعتقدها المفكِّر الكبير. فالتَّجربة يلزمها نوع نظر ترى به، وتلزمها لغة تُؤَوِّلها، وتحتاج خطابًا يضعها في قوالبه ضمنَ نماذج تحُكم النَّاظر والمنظور، ويلزم كلَّ ذلك خلفيَّةٌ تسمحُ لأشياء العالم بأنْ تأخذَ فيها دلالةً وتستحقَّ اعتبارًا. وهذه الخلفيَّة تحَجبُ نفسها كشرطٍ ضروريٍّ ولازم لتجلِّي المعنى، وسحبها لبِساط القول لا يكون إلَّا باستنادٍ إلى خلفيَّةٍ أخرى تهب المعنى، وتسمحُ بالخطاب، وذلك ما سبَقَ الحديثُ عنه، ونجده ثاويًا في شروط التَّداول الخطابي من مضمر واقتضاء واستلزام كما في التَّاريخ المخصوص والمؤسَّسات والعقائد والأمزجة[1].

---

(1) أضف إلى كلِّ ذلك أنَّ العاطفة والوجدان هما ما دفع الكاتب للتَّأليف، ومكَّناه من السَّعي الحثيث لعرض فكره والدَّعوة إليه، والدِّفاع عنه، وتفضيل بعضه عن بعض، ولولا ذلك لظلَّ جامدًا عن الحركة لانعدام الدَّافع، أو عاجزًا عنها يائسًا منها لانعدام الأمل، كما الحال عندما قرَّر اعتزال القلم. والحديث عن صوابيَّة الفكر متى استقلَّ عن العاطفة والوجدان، وَهْمٌ تسرَّب من تعميم بعض الأحوال النَّفسيَّة كالغضب وغيره، وإلَّا فإنَّ الفِكْرَ بغير وجدان كالثِّمار من غير ماءٍ، وهو ضربٌ من المحال. انظر الكتاب الذي يُعَدُّ الآن من كلاسيكيَّات علم الأعصاب للعالم البرتغاليّ الأمريكيّ أنطونيو دامازيو:
Antonio .R. Damasio: Descartes' Error: Emotion، Reason، and the human Brain . Avon Books 1994.

من المعلوم من ساحة الثّقافةِ العربيَّةِ أنَّ زكي نجيب محمود يُعدُّ ممثّلًا للوضعيَّةِ المنطقيَّةِ في العالمِ العربيِّ، ومن ثَمَّ كان يكفي في بيانِ "بُطلان" دعاواه الإشارة إلى مآل هذه الفلسفة، وما عرفته من نقدٍ أظهرَ عوارَ مسلَّماتها على الرّغم من أنَّ أحد أعمدتها الكبار رودولف كارناب أبلى البلاء الحسن من خلال محاولات عدَّة لتعديلها وملاءمتها لمقتضى مقدّمات النَّظر الوضعيّ، كان مطمح هذه الفلسفة الفوز بنظر للعلم يستقلُّ عن النَّاظر، ولا يخضع إلَّا للمنطق الرمزيِّ وقواعد الخطاب الصُّوريِّ، ويهدف لعالم يحكمه العلم الحقّ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولكنَّ مطارقَ النَّقد التي أسهم فيها كبار فلاسفة القرن الماضي، وعلى رأسهم صاحب[1] أهمّ مراجعهم الفلسفيَّة فيتجنشتين، وكذا واحد من فلاسفتهم المرموقين ويلاد فان أورمان كواين وغيرهما كهيدجر وتوماس كيون وفوكو، كشفوا خلفَ الرَّمْز والمنطق مُسبقات تأبى السَّكَن في الخطاب، وتشرُطُه، بل ويمتدُّ سُلطانها للعلوم الصَّلبة، فتحكُم مناهجَها، وتُملي عليها ما ينبغي أنْ تلاحظه، وما هو أهل للاعتبار وما ليس بذاك[2].

---

(1) Tractatus logico-philosophicus.

(2) ليس هذا محل التَّفصيل في فلسفةٍ بعينها، ولكن تراجع لبعضِ البيان الفقرات التَّالية: "المنعطف اللسانيّ" و"فتجنشتين" و"التَّداوليَّة" من هذا الكتاب.

الفصل

الثالث

3

الاستراتيجيَّة الجديدة

للخطاب العربيّ المبشِّر بالحداثة

شهدَ الخطابُ العربيُّ حول الحداثة تقلُّبات وتحوُّلات، واعتمدَ في "دعوته" إلى الحداثة أنواعًا وأشكالًا مختلفة من الاستراتيجيَّات جاءت لتسندَ الاستراتيجيَّة الأساس التي نُسجَ على منوالها هذا الخطاب: أي الانتقائيَّة، التي تمَّ تفصيل القول فيها فيما سبق.

والذي يعنيني في هذا المقام هو رصد ما طرأ على الخطاب العربيِّ حول الحداثة من تحوُّلات على مستوى استراتيجيَّاته في معركة "التَّحديث" والتَّبشير بقيم الحداثة وسبل الإقناع بها سبيلًا للنُّهوض.

إنَّ من طبيعة الخطاب الطَّبيعي أنْ ينبني على المشترك من المعارف والمسلَّم به من الأحكام، والمقتضى من السِّياقات لافتراضه اجتماعًا بشريًّا، ومن ثَمَّ خلفيَّة كاملة من القيم والأعراف من جهة، ولاستهدافه الإقناع وتعديل السُّلوك وتغيير المعتقد من جهة أخرى.

والخاصيَّة الأخيرة ذات الصِّلَة بالمظهر الحجاجي للخطاب تجعل من الأخير ميدانًا للاستراتيجيَّات، ومكانًا لنشدان الهيمنة، وتحصيل السُّلطة والتَّأسيس للممنوع والمحرَّم والمباح. ومقصدي من الاستراتيجيَّة هنا هو الأفق الذي يسبق الخطابَ المكتوبَ، ويمهِّد للأشكال الملائمة التي تجعل تجلِّيه عبرَ حروف اللغة أو أصوات اللسان مستوفيًا للمطلوب. ومن مهمَّات الاستراتيجيَّة دعم حجاجيَّة الخطاب، وتوفير مسالك تقوِّي إقناعيَّته، وتجنِّبه المنعطفات الوعِرَة، ومواضع التَّناقض أو الغبش أو المغالطة. فليس كلُّ اعتراضٍ على الخطاب ينهض، بل الأخير هو الذي يحدِّد باستراتيجيَّتِهِ وبنائِهِ أيّ الاعتراضات يكون ملائمًا، وأيُّها يكون خارج السِّياق[1]. وتُقَاس حنكة صاحب الخطاب بمدى قدرته على

(1) أضرب لذلك مثلًا مبسَّطًا: أنت إذا أردتَ إقناعَ زوجك بنزهة ستبحث عن الطَّريقة الأنجح: وعوض أنْ تبدأ الحديث بـ: "الجوّ في الخارج جميل" فاتحًا عليكَ أبواب إمكان التَّكذيب، سيكون من الأنسب اللجوء إلى =

جعلِ الأخير يظهره بصورة المالك لزمام أمره المسيطر على مقاله المؤسّس "لبرهانه" أو "بدعته"، فتختفي بين ثنايا الخطاب، وتحتجب مسلّماته واقتضاءاته وحواريّته، ولا يظهر للعيان سوى القول المبشّر بالحقيقة، والمستند إلى أعدل الأشياء قسمةً بين النّاس: العقل.

والخطابُ العربيُّ حول الحداثة قد تمرّس مع الزّمن بأساليب الإقناع وطرائق تخريج القول على "شروط" الحقيقة. والذي أرومه في هذا الفصل هو رصد الاستراتيجيّات التي بدأتْ تستأثر في السّنوات الأخيرة بالخطاب العربيِّ حول الحداثة حتّى صارتْ تؤطّر القولَ لدى الكثيرين، وجعلتهم - وتلك مهمّة أيّة استراتيجيّة ناجحة - يتحوّلون عمّا يستشكلونه بالأمس إلى ما تنفتح عليه وتفرضه هي.

والتّقسيم الذي اعتمدته لا يعني تناوبًا هذه الاستراتيجيّات

= الإظهار بدل التّقرير، فتجعل من فعل القول نفسه دليلًا على صحّة دعواك. فتقول: "ما أجمل الجو في الخارج!" فتنتقل من حال المخبر (الفاعل) إلى حال المنفعل (المفعول به) الذي كان نطقه آية على ما يقول، وليس إخبارًا به. وترى أنّ بابَ التّكذيب يغدو مقفلًا في الخيار الثّاني. انظر تمييز فيتجنشتين في فعل "يقول" بين التّقرير والإظهار: فيتجنشتين: "رسالة منطقيّة فلسفيّة" ترجمة عزمي إسلام. مكتبة الأنجلو المصريّة. 1968، ص85.

O.Ducrot :" le dire et le dit ". Les éditions de minuit 1984 p 151.

على مسرح الخطـاب حـول الحداثـة، ولكنَّـه يـستند بالأسـاس إلى الأسبقيَّة الزَّمنيَّة. أمَّا على ساحة الفِكْر، فنجدها تتعايش جميعًا، وإنْ كان الانتشار من نصيب آخرها ظهورًا، والتي كما ذكرت "ألزمت" بعض خصوم الأمس لهذا الخطاب من إسلاميين باعتمادهـا طريقًـا لترتيب القول، واستشكال الفكر. وما كان لها كلُّ تلـك القـوة ولا لغيرها ذاك النُّـزوع إلى الغياب إلَّا لكونها أكثر استحضارًا لـ "روح العصر"، وأحسن تكيُّفًا مع واقعه السِّياسي. وسيأتي بيـان ذلـك في حينه.

1- الحداثة خيار العقل

1-1 الحداثة خيار العقل هو العنوان الذي يختصـر في تصوُّري استراتيجيَّة الخطاب العربي حول الحداثة في بدايات القرن المـاضي. فقد كان شعار تلك المرحلة هو "العقل"، وضرورة اعتباره الأصل في كلِّ معرفةٍ، والأساس لكلِّ يقينٍ. وكان حاصل خطاب المرحلـة هو ثلب الإسلام وحضارته، وإبراز المراحل الـسَّوداء مـن تاريخـه، وربط كل ذلـك بتعاليمـه، حتَّـى إنَّ بعـض المنـافحين عـن تـاريخ الإسلام عنونَ لذلك الأسلوب بالبحث في قمامة التَّـاريخ[1]. وقـد تمَّ تحريك التِّرسانة الخطابيَّة في اتِّجاه تقوية المنظور الصِّدامي، وذلك من خـلال مـا ذكرتـه مـن بحـثٍ في "قمامـة التَّـاريخ" مـن جهـة، وبتقريض الحضارة الغربيَّة، وتـصوير مجتمعهـا جنَّـة وفكـر أهلهـا عقلًا.

(1) فهمي هويدي "تزييف الوعي": دار الشُّروق 1987 ص35.

واستمدَّت هذه الاستراتيجيَّة "قوَّتها" من واقع الاستعمار الغربي المهيمن في نسختيه الرَّأسماليَّة والشّيوعيَّة، ومن انحسار التَّأثير الدِّينيّ عن حياة المسلمين مطالع القرن الماضي، والذي ازداد انحساره مع سقوط الدَّولة العثمانيَّة التي "حُمِّل" الإسلام مسؤوليَّة انحرافات مؤسَّساتها.

وكان حاصل دعوة حملة الفِكْر "التَّنويريّ" هو:

- ضرورة تحوُّل الأمَّة كليًّا إلى قِيَم وأشكال الحياة الغربيَّة وتشريعاتها وطرائق تفكيرها.
- حصر التَّأثير الدِّيني في الدَّائرة الخاصَّة.

وأسس وحجج هذه الدَّعوى هي:

- قوَّة الغرب وهيمنته المشهودة وضعف المسلمين.
- حضور العقل في التَّفكير الغربي وغيابه في حضارة الإسلام القائمة على "النَّصِّ الدِّيني".
- بدائيَّة التَّشريع الإسلاميّ و"وحشيَّته" مقارنة بحضارة حقوق الإنسان.

وربَّ مستدرِكٍ يقول إنَّ الأسسَ الفكريَّةَ الأخيرةَ أهون من أنْ تفي بالمطالب المسطَّرة أعلاه. وهنا يأتي دور الاستراتيجيَّة. فمِنْ مهمَّتها توفير الدَّعم لتدارك تهافت الحجَّة، وإخفاء مكامن

ضعفها[1]. فخيار العقل هنا يحيل على إرهاب الفِكْر المعترض استنادًا إلى واقع هيمنة الحضارة الرَّافعة لشعار العقل، "فقوّة" هذا الخطاب كما ذكرت مبناها على تجسُّد الحجَّة، وليس على صحَّة الاستدلال.

ونجد تجسيدًا لهذه الاستراتيجيَّة في كتابات: طه حسين، وسلامة موسى، ولطفي السَّيد... وممَّن خلفهم من المحدَثين، وزكي نجيب محمود، وعبد الله العروي، وتيَّارات اليسار الموسوم بـ"الجذريَّة" عمومًا في جعلهم من تاريخ العالم العربي ملحقًا، ونسخة من التَّاريخ الغربي، وموضوعًا لكونيَّة الماركسيَّة، أو بتنقيبهم في تاريخه على ملامح تنويرٍ غربيٍّ متسلِّل في ظلمة التَّاريخ العربيّ الإسلاميّ[2]، أو من خلال دعوةٍ عجيبةٍ للانتظام في ليبراليَّة بورجوازيَّة كضرورةٍ تاريخيَّةٍ لازمة للمرور لقيم الاشتراكيَّة الموعودة[3].

(1) التي من مظاهر تهافتها "الواقعيّ" ما يسم حضارة العقل والحق: الاستعمار، والتَّقتيل، والاضطهاد، وقمع جميع أشكال المقاومة، والعنصريَّة، والتَّصوُّر الضَّيّق لحقوق الإنسان بناء على أنثروبولوجيا "ممركزة" (بكسر الكاف) للذَّات، وما تسكت عنه من جوانب مشرقة في ماضي المسلمين. أمَّا مظاهر التَّهافت الحجاجيَّة و"العقليَّة" فسيتكفَّل بيانها الغربيُّون أنفسهم كما سنبيّن.

(2) الطَّيِّب تيزيني وحسين مروة ...

(3) عبد الله العروي.

يقول طه حسين "متفائلًا" بموعود التَّنوير في كتابه "مستقبل الثَّقافة في مصر":

وإذا كان في مصر الآن قومٌ ينصرون القديمَ، وآخرون ينصرونَ الجديدَ؛ فليس ذلك إلَّا لأنَّ في مصر قومًا قد اصطبغتْ عقليَّتهم بهذه الصِّبغة الغربيَّة، وآخرين لم يظفروا منها إلَّا بحظٍّ قليل. وانتشار العلم الغربي في مصر، وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم، واتِّجاه الجهود الفرديَّة والاجتماعيَّة إلى نشر هذا نشر هذا العلم الغربي، كلّ ذلك سيقضي غدًا أو بعد غد بأنْ يصبح عقلنا غربيًّا، وبأنْ ندرسَ آداب العرب وتاريخهم متأثِّرين بمنهج ديكارت، كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرُّومان[1].

بل يقرِّر عميد الأدب العربي أنَّ فلسفةَ اليونان ظلَّت قرونًا تنتظرُ أنْ ينضجَ العقل الإنسانيّ ليستطيعَ إساغتها واستثمارها[2]، ولا يخفى من مجمل ما كتب العميد، ومن النَّصّ الذي سقتُه قبل هذا أنَّ العقلَ الإنسانيَّ الذي نضجَ هو عقل أهل الغرب الذي يعِدنا

---

(1) في الأدب الجاهليّ، الطَّبعة الثَّالثة ص 116- 115.

(2) طه حسين: قادة الفكر ص 120.

بالتحقُّق به في مستقبلٍ قريبٍ، مستقبل بدا بعد برهةٍ للأديب الكبير أنّه على كفِّ عفريت، كما يقول أهل مصر؛ فخاف من عتب العقل النّاضج الغربي أنْ يكونَ قد تسرَّع في المنِّ علينا باستقلالٍ لم نكن له أهلًا يقول رحمه الله:

> وأخاف أن نقصِّرَ في ذات أنفسنا، وعلينا من الأوروبيين عامَّة، ومن أصدقائنا الانجليز خاصَّة، رقباء يحصون علينا الكبيرة والصَّغيرة، ويحاسبوننا على اليسير والعظيم. ولعلَّهم أنْ يكبروا من أغلاطنا ما نراه صغيرًا، ويعظِّموا من تقصيرنا ما نراه هيِّنًا، وأنْ يقولوا: طالبوا بالاستقلال، وأتعبوا أنفسهم، وأتعبوا النَّاس في المطالبة به حتَّى إذا انتهوا إليه لم يسيغوه، ولم يعرفوا كيف ينتفعون به[1].

مردفًا بأسف بليغ:

> إنَّ أبغضَ شيءٍ إلى الرَّجلِ الكريمِ الذي يشعر بالعزَّةِ والكرامةِ، ويحرص عليهما أنْ يرى نفسه مضطرًّا إلى أنْ يعترفَ بأنَّه لم يصبح بعد لهما أهلًا[2].

---

(1) طه حسين: مستقبل الثّقافة في مصر ص 16.

(2) ن. م. ص 17. ولستُ في الحقيقةِ أدري هل يصدق العميد أنَّ المستعمر يريد بمستعمراتها خيرًا لا تبعيَّة واستنزافًا واحتياطيًّا للنّفط والغاز =

فالاستعمار الغربيُّ ليس عدوانًا، ولا نهبًا لخيرات الشُّعوب، واسترقاقًا واستعبادًا لهم، ولكنَّه مدرسة ينبغي أنْ تكونَ جديرًا بالتَّخرُّج فيها، حتَّى لا تخيِّب أمل المعلِّم؛ فيلومك، ويحاسبك على طلبٍ لم تكن له أهلًا[1].

ثمَّ نجد عند زكي نجيب محمود تصوُّرًا للغرب يصعب توقُّع غيره عند مَن فتح عينيه على أفقٍ للفِكْرِ رسمت ملامحَه كتاباتُ العميد، مفخرة مصر والعرب، وعملاق الأدب العربيّ المعاصر، يقول الدُّكتور رحمه الله في كتابه "قصَّة عقل":

> لم أكنْ في تلك الأعوام أفرِّق بين ما يجوز نقله عن الغرب وثقافته وما لا يجوز، فكل ما عندهم واجب النَّقل إلينا، ما دمنا في حاجةٍ إلى نتائجه؛ فأسرفت في هذه الدَّعوة حتَّى تمنَّيت -كما قلت في مقدِّمتي لكتاب "شروق من الغرب" - أن نأكلَ كما يأكلون، ونكتب

= وغيرهما؛ مما يتوقَّف عليه رخاؤه، ويبرِّر سماحه لمستعمراته السَّابقة بالوجود.

(1) وقد أفردَ العميدُ كتابًا مستقلًّا للجواب على سؤال: هل العقل المصريُّ شرقي أم غربي؟ هو "مستقبل الثَّقافة في مصر"؛ لينتهي فيه، كما هو الحال في الخطاب العربيِّ المبشِّر بالحداثة، بما استقرَّ في روع الكاتب حتَّى قبل أنْ ينوي تأليف الكتاب، وهو أنَّه غربيٌّ بشهادة ما سيتخرجه بـ"استنطاق" على الطَّريقة "العربيَّة" للتَّاريخ.

من الشِّمال إلى اليمين كما يكتبون، وأنْ نرتدي من الثِّياب ما يرتدون[1].

ثمَّ يقول في نفس الكتابِ، السِّيرةِ:

بل لبثتُ أعوامًا وأعوامًا لا أرى للحياة القوميَّة المزدهرة إلَّا صورة واحدة، هي صورة الحياة كما يحياها مَن أبدعوا حضارةَ هذا العصر. ولقد شاءتْ تطوُّرات التَّاريخ أنْ يكونَ هؤلاء المبدِعون هم من أبناء أوروبا وأمريكا. فهناك ولد العصر بعلومه وفنونه ونظمه؛ ولهذا فقد أصبحت درجات التَّحضُّر لسائر شعوب الأرض إنَّما تقاس بمقدار قربها أو بعدها من الطِّراز الغربي القائم، هكذا كان الرَّأي عندي حتَّى بلغتُ فيه حدودًا من التَّطرُّف الذي لم يعرف لنفسه حيطة ولا حذرًا، وكان الأمر عندي في ذلك يبدو أمام ذهني، وكأنَّه من البديهيَّات التي لا حاجة بها إلى مزيدٍ من تأمُّل وبحث[2].

ثمَّ يحكي عن نفسه في "تجديد الفكر العربيِّ" مبيِّنًا بجلاء ما اعتبرناه مقوِّمًا لمقولة "الحداثة خيار العقل":

(1) زكي نجيب محمود: قصَّة عقل ص 73.

(2) ن.م. 222-223.

بدأتْ بتعصُّبٍ شديدٍ لإجابةٍ تقول إنَّه لا أملَ لحياة فكريَّةٍ معاصرةٍ، إلَّا إذا بترنا التُّراثَ بترًا، وعشنا مع مَن يعيشون في عصرنا علمًا وحضارةً ووجهةَ نظرٍ إلى الإنسان والعالم[1].

ومع المفكِّر المصريِّ سلامة موسى يصبح الغرب ملاذًا ليس فقط بفكره وقيمه، بل حتَّى بحرفه المبارك المستنير:

وبالجملة نستطيع أنْ نقولَ إنَّ اتخاذَ الخط اللاتيني، هو وثبة في الثُّور نحو المستقبل، ولكن هل العناصر التي تنتفع ببقاء الخطِّ العربيِّ والتَّقاليد، ترضى بهذه الوثبة؟[2].

ولعلَّ هؤلاء المقلِّدين المتنفعين ببقاء الخطِّ العربيِّ لا يريدون الاقتناع بأنَّ البلاغةَ العربيَّة القديمة هي:

بلاغة الإرادة تُعَبِّرُ عن شهوات ورغبات. وليست بلاغة المنطق، التي تُعَبِّرُ عن العقل والذَّكاء[3].

يقصد عقل وذكاء الأمَّة التي تكتب بالحرف اللاتيني، الذي

---

(1) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربيِّ، ص 13.

(2) البلاغة العصريَّة والعربيَّة (1945). سلامة موسى للنَّشر والتَّوزيع 1964 ص 142.

(3) ن. م.، ص 80.

هو وثبة في النُّور نحو المستقبل. ولا سبيلَ إلى التَّقدُّم والحداثة بغير استيعاب لمنجزات هذا العقل والتَّحقُّق بمقوِّماته كما يؤكِّد عبد الله العروي:

لم يستوعِب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانيَّةٍ وموضوعيَّةٍ وفعاليَّةٍ وإنسيَّةٍ... إلخ... لكنَّ هذا الاستيعاب مهما تأخَّر سيبقى، على جدول الأعمال[1].

والسَّيِّد العروي عندما يكتب لا يستنكف من المطابقة بين الإنسانيَّة والغرب، بل يجعل الغرب هو الإنسانيَّة الحديثة:

عرفت الإنسانيَّة الحديثة ثورة دينيَّة، وثورة ديمقراطيَّة وثورة صناعيَّة. كلُّ واحدة منها تُعبِّرُ - في ميدانٍ خاصٍّ وبكيفيَّةٍ خاصَّة - عن تطوُّر المجتمع كوحدةٍ متكاملة. ونتجت عن هذه الثَّورات انقلاباتٌ في الفِكْر، تستحقُّ اسم الثَّورة: العلميَّة، والتَّاريخيَّة والعقلانيَّة. ثمَّ عبَّرَتْ عن هذه الثَّورات أيديولوجيَّات مختلفة أهمّها الليبراليَّة والاشتراكيَّة[2].

ولذلك؛ فلا مفرَّ ولا خلاصَ بغير سلوك طريق الإنسانيَّة

(1) عبد الله العرويّ: العرب والفكر التَّاريخي، ص 17.

(2) ن. م. ص 224.

الحديثة حذو النَّعل بالنَّعل، أو بتعبير معاصِر، حذو الحذاء بالحذاء، فيقول في نصٍّ سبقَ إيراده:

> إذا أردنا الطَّريق الاقتصادي المختصر، إذن، يجب أنْ نقبلَ عقليًّا منطق التَّاريخ الحديث الذي هو، بالتَّحديد، تاريخ أوروبا الغربيَّة، ولا مفرَّ من ذلك[1].

ولا يخفى على القارئ الحصيف أنْ يرى أنَّ ما ينتج عن العلم والعقلانيَّة والتَّاريخيَّة من أيديولوجيَّات هو الحق الذي يجب نشدانه كهدفٍ أسمى - لنا نحن المتخلِّفين - حتَّى نلحقَ بالإنسانيَّة الحقَّة كما قد يقول طه حسين أو سلامة موسى، أو كمرحلة لابدَّ من عبورها، ولو تمثيلًا، للمرور للاشتراكيَّة الموعودة كما تقول خارطة طريق عبد الله العروي للفردوس المنشود.

1-2 بعد بروز عودة للتَّديُّن بقوَّةٍ في العالم الإسلامي عمومًا، وفي العالم العربي على وجه الخصوص؛ (حتَّى لا تخيِّب أمل المعلِم؛ فيلومكَ ويحاسبكَ على طلبٍ لم تكن له أهلًا)

تمَّ إدخال "تعديلات" على أسلوب المواجهة، وليس على استراتيجيَّة الخطاب. فقد ظلَّ أساس الدَّعوة التَّحديثيَّة هو أنَّها: خيار العقل[2]. ولكنَّ الخطابَ العربيَّ حول الحداثة اضطر

(1) عبد الله العروي وآخرون: "عن التَّقليد والتَّخلُّف التَّاريخيّ" مجلَّة بيت الحكمة ع 1، السَّنة الأولى أبريل 1986، ص 157.

(2) تاريخانيَّة عبد الله العروي هي "تنويريَّة" مقنَّعة (بتضعيف النُّون طبعًا).

"للتَّكيُّف" مع الواقع الجديد "للظُّهورِ الدِّيني" فبدَّل من لهجة الخطاب، وبدأتْ تظهر كتابات عن تاريخ الإسلاميَّة "خالية" من التَّجريح، وعن نبيِّ الإسلام ظاهرها مديح[1]. كما ظهرتْ كتابات أخرى تبحث في تراث الأمَّة عن "عقل" سقط سهوًا في زمنٍ ما من تاريخ الأمَّة جامعة في أسلوبها بين لغة الصِّدام وتأييد التَّاريخ.

ولكن بقي نسغ الدَّعوة هو هو، ضرورة "الاندماج" في قيم الغرب وأسلوب حياته و"الشَّهادة" بأن لا عقل سوى عقلهِ.

ومن "ممثِّلي" هذا التَّيَّار: طه حسين "على هامش السِّيرة"، وعقَّاد "العبقريَّات"، ولطفي السَّيد، والكواكبي من المتقدِّمين، وحسين مروة والطَّيب تيزني من المتأخِّرين.

1-3 المواجهة: في لحظة الصِّدام الأولى كان التَّسليم بالسِّيادة الغربيَّة سلطة وعقلًا هو الغالب على المنافحين عن الإسلام؛ ولذلك اتَّخذَ دفاعهم منحى التَّوفيق بين ما في كتابِ الأمَّة وما في حداثةِ الغازي.

وَتُلَخِّصُ هذا الموقف القولة المشهورة عن الشَّيخ محمَّد عبده عن "مسلمين بلا إسلام، وإسلام في الغرب بلا مسلمين". ولكنَّ صعود المدِّ الإسلاميِّ مع الإخوان المسلمين، وانتشار كتابات المودودي، والنَّدوي، وسيد قطب جعلَ المواجهةَ تنتقلُ إلى نقدِ

(1) "منقَّحة" من المعجزات (الغيبيَّات: التي لا يقبلها "العقل") ومقدمة نبي الإسلام في صورة عظيمٍ من عظماء التَّاريخ وعبقريٍّ من عباقرته.

الحضارة الغربيَّة، وإظهار ما كانت تخفيه دعوات الانسلاخ عن الماضي من "أسسٍ" دينيَّةٍ وأحقادٍ تاريخيَّةٍ كانت توجِّه السِّياسة والفكر الغربيَّين. كما انتقلتْ هذه الكتابات إلى ميادين التَّنظير للفكرِ الإسلاميِّ بعيدًا عن لغةِ التَّوفيق.

ومع تقدُّم الفريقين في الزَّمن، وامتزاج الأفقين الفكريَّين الغربي والإسلامي، بدأ يتَّضح المشهد الحداثي، وتظهر حقيقة "المتاح الإنساني"[1]، الذي هو عند التَّحقيق ما انتقاه داعية التَّحديث ممَّا وافق "أغراضه" من "نبع" العقل ومورد الاستنارة. وبدا جليًّا أنَّ هذا العقل الغربيّ إنَّما هو "عقول"، وتلك الفلسفة إنَّما هي فلسفات، وأنَّ ما مَرَّ إلى الدَّاخل عندنا هو ما غربله الأوصياء.

وبدأ البعضُ من "التَّقليديين" يقرأ عن أزمة الأسس في الفكرِ الغربيّ[2]، وعن نزعات معاديةٍ للعقل في مملكة العقل، وعن مباحث تتحدَّث عن الأساس الاستعاريّ للعقل[3]، وأخرى عن الأساس الإجماعيّ للحقيقة[4]، ودعاوى أخرى لا ترى من فرق بين علوم الطَّبيعةِ وبين السِّحْرِ والشَّعوذة[5]، بل ووجدوا من أهل

(1) مصطلح لعبد الله العروي.

(2) هوسرل.

(3) نيتشه.

(4) ج. كوهن الأمريكي (بنية الثَّورات العلميَّة) و: م. فوكو الفرنسي (أركيولوجيا المعرفة) مثلًا.

(5) ب. فايربند النَّمساويّ-الأمريكي (ضدّ المنهج).

الغربِ مَن لا يرى في التكنولوجيا الغربيَّة إلَّا شكلًا خاصًّا من أشكال ممكنةٍ أخرى لتجلِّي الكينونة، وهو ليس أحسنها، بل هو من أسوئها حسب أحد مراجع الحداثة[1].

واطلاع هؤلاء التَّقليديِّين على فِكْرِ أهلِ الغربِ أقلقَ أهلَ الاستنارةِ من حملة الرِّسالة التَّحديثيَّة كما رأينا مع الدُّكتور عبد الله العروي وسياسة تجفيف المنابع.

وقد ألزمَ المشهد الفكريّ الجديد دعاة "التَّماهي الكلي" إلى تغيير الاستراتيجيَّة؛ لأنَّ دعاوى العقل الواحد والقيم الكونيَّة والحضارة "الخاتمة" أصبحت عرضة لسهام النَّقد والتَّقويض على يد أهلها قبل غيرهم.

2- الاستراتيجيَّة القدريَّة

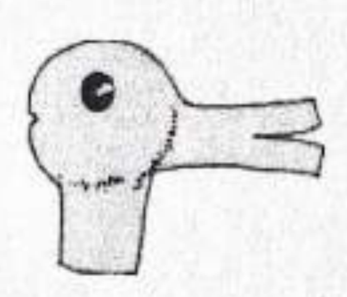
2-1- يقول الدُّكتور محمَّد عابد الجابري في كتابه "إشكاليَّات الفِكر العربي المعاصِر":

> "أعتقد أنَّه يجب أنْ نعترفَ بأنَّنا لا نملك اليوم - وأكثر من ذلك أعتقد أنَّنا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنَّموذج الحضاريِّ الغربيِّ المعاصِر - حريَّة الاختيار بين أنْ نأخذَ به، وبين أنْ نتركه. لقد فرضَ هذا النَّموذج

(1) م. هيدجر.

نفسه علينا منذ القرن الماضي..."[1].

وأعتقدُ بدوري أنَّ أستاذنا الجابري دشَّنَ بهذه الكلمات، التي تلفَّظَ بها في ندوةٍ حول التُّراث وتحدّيات العصر في العام 1984، استراتيجيَّة جديدة للخطاب العربيّ حول الحداثة جاعلًا منها قدرًا مقدورًا، وفي المنظور الجديد لم يعد بالإمكان الحديث عن ردٍّ لقدر، وإنَّما "المشروعيَّة" انتقلت بكاملها إلى الحديث عن كيفيَّات اللطف فيه[2]. وأصبحت الأسئلة المناسبة من جنس:



- أيُّ تأويل للدِّين ينسجم مع الحداثة؟
- كيف يمكن حمل النَّاس على تقبُّل قدرهم الجديد؟
- هل بالإمكان نقد اللاهوت في عالم لم يَعِ بعد قدره؟...

(1) محمَّد عابد الجابري: إشكاليَّات الفِكْر العربي المعاصِر. مؤسَّسة بنشرة للطّباعة والنَّشر 1989. ص11.
(2) يمكن هنا استحضار نظريَّة الجشطالت، وفي الرَّسم الذي نراه مرَّة أرنبًا ومرَّة طائرًا، وكلَّما تغيَّر شكل الإدراك تغيَّرتْ معه الأسئلة الممكن طرحها بخصوص الرَّسم (انظر الشَّكل أعلاه).

وبـدأت الاسـتراتيجيَّة الجديـدة تـستقطبُ خـصومَ الخطـاب التَّحديثي من إسـلاميين و"محـسوبين" عـلى الإسـلاميين، وغـدت تتشكَّل في الفِكْرِ العربيِّ المعاصِر ملامح معايير ما سُمِّي في الولايات المتَّحدة بـ"الصَّواب السِّياسيّ"، فلم يَعُدْ من "اللائق" الحديث عـن الخصوصيَّة والإبـداع مـن الـدَّاخل، واسـتلهام "إسـلام الأركـان الخمسة". كما لم يعدْ من "المقبول" لا عقلًا، ولا حتَّى خلقًا[1] نقـد الحداثة، أو حتَّى "رواية" نقدها عن أهلها[2]؛ لأنَّها قدرنا المحتـوم، وشكل حياتنا أو موتنا القادم[3]. ومـن ثَـمَّ أمسـتْ كـلُّ الكتابـات النَّاقدة للحداثة أو الدَّاعية إلى "حداثة" خاصَّةٍ، والمستندة في النَّظَـر إلى إسلام الأركان الخمسة غير ذات موضوع وخارجة عن صـواب النَّظر[4].

إنَّ الأمـرَ لا يتعلَّـقُ بـصوابٍ أو خطـأ، وعنـدما "تـستولي" الاستعارة الحربيَّة على عالم الخطاب يـصبح التَّقـويم بمـصطلحات الهزيمـة والانتـصار. والاسـتراتيجيَّة الجديـدة نجحـتْ في معـارك

---

(1) أليس أحمق مَن يريد ردَّ القَدَر.

(2) كما رأينا مع د. العروي.

(3) فالحداثة لم تحط الرِّحال عندنا "كاملة" بعد، كما يفهم مـن كـلام الجـابري نفسه.

(4) ونفهم من هذا الرَّفض والتَّهميش لـبعض الاجتهـادات رغـم "اسـتيفاء" أصحابها لشروط النَّظَر. ككتابات طه عبد الـرَّحمن الـتي هـي بمنطلقاتهـا وأسئلتها وإسلاميَّتها "التَّقليديَّة" غير المؤوِّلة (بكسر الواو) خـارج دائـرة الصِّدق (بتعبير فوكو).

جانبيّة عندما دفعت الكثيرين إلى البحثِ عن تأويلٍ جديدٍ للإسلام على مقتضى الحداثة. بل وجعلت خطابات تتحدّث عن إسلامٍ بلا عبادات وبلا شريعة ممكنًا ومقبولًا معًا[1].

والذي يرومه هذا البحث هو التّنبيه على أنّ الأمرَ يتعلّقُ باستراتيجيّة تحاول "دسّ" مسلّماتها واقتضاءاتها في ثنايا الخطاب بعيدًا عن المساءلة. وإنّ من أخطر ما قد يتهدّدُ الفِكْرَ هو الإذعان لمعايير "الصّواب السّياسي" الذي يخفي هشاشةَ خطابه وراء مقولتي المناسبة[2] واللياقة اللتين تفترضان القول بقدريّة الحداثة.

لقد وعى متوسّلو الخطاب التّحديثي جيّدًا أنّ مقولاتهم حول العقلانيّة والحداثة والعلمانيّة وغيرها ممّا يسحبون عليه لبوس العقل والعلم... إنْ هو إلّا أسماء لا حقيقةَ لها خارج مفاعيل البلاغة الإبهاريّة والتّوهيميّة، ولا شيء منها يمكن إقامته على "برهان"[3]؛ لأنّ الخطاب الطّبيعي ليس أرضه ولا بيئته، ومن ثَمَّ سعى المبشّرون بالحداثة إلى البحثِ عن طرائق جديدة لتمرير ما هو خيار

---

(1) ويُراد له أنْ يكونَ جريئًا كذلك، وكأنّ إسلام الأركان الخمسة صاحب الدّار وسيفه مشهر على كلّ مخالِف. في الوقت الذي تجد فيه هؤلاء الجريئين بلا صوتٍ عند الحديث عن الواقع السّياسيّ العربيّ.

(2) Pertinence.

(3) انظر مثلًا:

M. Meyer : Question de rhétorique .Librairie générale française. 1993, p 9.

ورغبة ومعتقد في صورة تقبلها الأمّة، أو "ترضخ" لها، مستحضرينَ أنَّ مقولة "الحداثة خيار العقل" لم تَعُدْ مناسبةً ولا مجديَة في زمن "امتزاج الثّقافات" ونهاية احتكار هؤلاء للحديث بلسان أهلِ الغرب، وادّعاء امتلاك ناصية فكره، وليس أنسب من الاستراتيجيَّة القدريَّة للتَّبشير بالحداثة، فهي وحدها الكفيلة بـ"دفع" الأمّة إلى التّسليم بالحداثة الغربيَّة أفقًا وحيدًا: قيمًا وتصوُّرًا وأسلوب حياة. فها هي المدنيَّة الغربيَّة بتقنيّتها وسائل اتّصالاتها المتطوِّرة، وهندستها العمرانيَّة، وبناياتها التَّعليميَّة قد ملأت أرجاء العالم الإسلامي. ألا يعني هذا أنَّ رفضنا التّماهي مع قيم الغرب، وأسلوبه في الحياة، وفلسفته وقوفًا في وجه الطُّوفان وعنادًا مع القدر؟!

لقد كان لهذه الاستراتيجيَّة أثرٌ بالغٌ على فضاء الثَّقافة العربيَّة، وكما ذكرت آنفًا "ربحت" في صفوفها مثقّفين محسوبين على خصومهم التَّقليديين من "التّيّار" الإسلاميّ، وبدأ هؤلاء يفكِّرون في كيفيَّات اللطف في هذا القدر بالاشتغال على إفراغ مفردات الدِّين من مضمونها، وتحميلها معانيَ "لا تخالف معلومًا من الحداثة بالضَّرورة"، أو يؤولونه تأويلات انتهى بعضها إلى تجريد الدِّين حتَّى من شعائره (فتحي التريكي -الصَّادق النَّيهوم- مصطفى ملكيان...).

والغريب في أمرِ هذه الاستراتيجيَّة أنّها ليستْ جديدة بالمطلق، فالأساس في نقد ماركس للبورجوازيَّة كان يقوم على كشف

محاولتها إظهار ما هو تاريخي وعرضي وعابر في صورة القانون الطَّبيعيّ، أي إنزال التَّاريخيّ منزلة القدر. وإذا تذكَّرنا أنَّ أغلبَ قدريي الحداثة الجدد كانوا ماركسيين، فهمت مصدر الغرابة التي وصفت بها هذه الاستراتيجيَّة.

إنَّ الاستراتيجيَّة القدريَّة للحداثة تفترض مسلَّمات ليس لها وضوح بداهات ديكارت، ولا شمول أطر كانط، وإنَّما هي على الحقيقة تحكُّمات تخدم خيارات فكريَّة ومزاجيَّة، ومصالح اجتماعيَّة، وقناعات مستقرَّة في المقام الأوَّل.

يقول الدُّكتور عليّ الورديّ مضفيًا البداهة على منزعه ساخرًا ممَّن لا يدركها عقله:

> عندما احتكَّ المسلمون بالحضارةِ الغربيَّةِ انجرفوا بتيَّارها، وصاروا مجبرين على اقتباس ما جاءت به حسنًا كان أم سيِّئًا.
>
> ومن غرائب ما ارتآه الواعظون في هذا الأمر أنْ قالوا: خذوا من الغرب محاسنه، واتركوا مساوئه. كأنَّ المسألةَ أصبحتْ انتقاءَ طوع الإرادة كَمَن يشتري البطِّيخ[1].

---

(1) عليّ الوردي: مهزلة العقل البشري ص 16. ولأوَّل مرَّة أعرف أنَّ "زكي نجيب محمود" من الوعَّاظ. فقد كان يرى رأي الكاتب في "أنَّ الحضارة وحدة لا تتجزَّأ" (تجديد الفكر العربي ص 13) قبل أنْ يعودَ للقول =

وكأنَّ الرَّجُلَ لا يتقي إلَّا عند شرائه البطِّيخ، ثمَّ يردف بدرسٍ عميقٍ في فلسفة الحضارة "البديهيَّة" عند كلِّ العقلاء من غير الواعظين، فيقول:

إنَّ الحضارةَ جهازٌ مترابطٌ لا يمكن تجزئته أو فصل أعضائه بعضها عن بعض. فالحضارة حين تردُ تأتي بحسناتها وسيِّئاتها. وليس في الإمكان وضع رقيب على الحدود يختار منها الحسن ويطرد السَّيِّء. ومعنى هذا أنَّها تيَّار جارِف لا يمكن الوقوف في وجهه[1].

لا يتعب الدُّكتور نفسه، كما رأينا مع فيلسوفنا الكبير محمَّد عابد الجابريّ، في تحديد مدى ملاءمة استعارتيه لموضوع حديثه، فالحضارة جهاز لا يقبل التَّجزيء، ولا فصل الأعضاء. ولستُ أدري أيَّ نوعٍ من الأجهزة هذا؟! فما أعرفه منها يقبل ذلك، ثُمَّ في الفقرة نفسها تتحوَّل الحضارة بقدرة قادرٍ لتيَّارٍ جارِف لا يمكن الوقوف في وجهه، ولستُ أدري إنْ كانَ في الوسع إخلاء الطَّريق له ليمرَّ إلى حيث ألقت-

يفترض استراتيجيّو الحداثة أنَّ:

= بضرورة الأخذ من الحضارتين في فكرته عن ثنائيَّة الأرض والسَّماء، (تجديد الفكر العربيّ ص 257)، وزدْ عليه الواعظ محمَّد عابد الجابري، ودعوته الشَّهيرة في مشروعه "نقد العقل العربيّ" للانتظام في تراث.

(1) نفس المصدر والصَّفحة.

1- التّقنية والبنيات العمرانيّة للمدن الغربيّة جزءٌ من ماهيّة الحداثة. ومن ثَمّ لا يمكن فصلها عنها، وانتشار الأولى في مجتمعاتنا يعني إحكام الحداثة قبضتها على هذه المجتمعات.

2- المسلَّمة الثّانية تفترضها المسلَّمة الأولى، وتجعل المسلِّمينَ بها يقولون بالجوهر[1]؛ فالتّقنية والعمران عناصر جوهريّة للحداثة، ولا يمكن بالتّعريف فصل الشّيء عن جوهره.

والمسلَّمة الثّانية لم يَعُدْ يؤمن بها أحدٌ في مملكةِ الحداثةِ، بل وأصبحت نقيصة يلصقها تيّار بآخر، ويتبرّأ منها تيارٌ أمام الآخر[2].

إنَّ ما فرَض نفسه علينا هو منتوجات مجتمع بمواصفات معيَّنة، ولا يعني ذلك بحالٍ أنّنا مجبرون على انتحالِ قيمه وسلوك سبيله، والنّسج على منواله، وتبنّي قناعاته. وواقع المجتمعات العربيّة يرد على المسلّمة الأولى[3]. فهذه المجتمعات غارقة حتّى الآذان في مظاهر الحداثة من تقنيّات وبنى الدّولة قدّت على مقاس الدُّول الحديثة، ولكنَّ الحالَ هو الحال، ومظاهر الفساد بأنواعه، والاستبداد، والمحسوبيّة، والقبليّة، والتّبعيّة، وضيق الأفق الفكري

(1) Essence.

(2) لمن يريد الاطّلاع على النَّقض الذي طالَ مقولة الجوهر أنْ يرجعَ إلى كتابات ج. فريجه أو ب. راسل أو ل. فيتجنشتين أو من القريبين منّا زمنًا الفيلسوف الأمريكيّ ريشارد رورتي. وقد تقدَّم الحديث عن بعض ذلك في القسم الأوّل من هذا الكتاب.

(3) وهي مردودة بحكم بطلان المسلَّمة الأولى التي تسندها.

والسّياسي هي صاحبة الدَّار رغم أنف أشياء الحضارة[1] التـي تمـلأ أرجاء العالم العربيّ، ولو كانتْ تلك المظاهر من جـوهر الحداثـة لما أمكنَ فصلها عمَّا هي قائمة به.

إنَّ الاستراتيجيَّة القدريَّة للحداثة تستند كما بيَّنت إلى مسلَّمتين، كلاهما لا ينهض، وهما أنَّ للأشياء جواهر تقوم بها، وتحدِّد هويَّتها، وأنَّ منتوجات للحداثة، وبعض بناها السِّياسيَّة القائمـة في بلـداننا تعني أنَّه لا خيار أمامنا سوى استلحاق ما تبقَّى من هذه الحداثة من قيمٍ وفلسفةٍ وأنماط حياة[2].

ولكنَّ الذي يسكت عنه الفِكْـرُ العـربيُّ المبشِّرُ بالحداثـة هـو الإجابة عن أسئلةٍ من مثل:

- كيف يمكن الحديث عن مجتمعٍ حـداثيٍّ في العـالم العـربيِّ في غياب الشُّروط التَّاريخيَّةِ التي كان نتاجًـا لهـا في الغـرب؟ (ومنها الاستعمار مثلًا).
- كيف يمكن الحديث عن ديمقراطيَّةٍ في العـالم العـربيِّ تحت السّوط والشُّروط الأمريكيين؟ كيف تلتقـي الحرِّيَّـة مـع الإلزام[3]؟

---

(1) مصطلح لمالك بن نبي.
(2) وهنا المفارقة في القول بالجوهر الذي يمكن فصله عما هو.
(3) نلتقي هنا مع فكرة رأيناها مع الجابري حول إمكان تجاوز بنية تشتغل على مستوى اللاوعي بقرار إراديٍّ من المفكِّر.

- كيف يتحوّل ما كان نتاجًا لسيرورةٍ تاريخيَّةٍ لأممٍ بعينها غايةً ممكنةً لإرادةٍ فرديَّةٍ من داخل تاريخ مختلف؟

لا يشغل الفكر الدّاعي للحداثة باللازم عن مقدّماته على الحقيقة، لكن باللازم عنها تحكّمًا، ولا يبحث في اتّساق خطابه ولا ملاءمته، ولكن لأنّ همّه الأساسي هو اللحاق بركبِ الحضارةِ الغربيَّة، ولا يهمُّ إنْ كانتْ حقيقة هذه الحضارة، ركبًا أم حرثًا أم نسلًا أم صدفة أم غير ذلك.

ويبقى الجهد المبذول كله في كيفيَّات تمرير قناعات بعينها لا في طرائق تحصيل قناعات لا يشرطها الميل السَّابق والحبّ الأوّل.

الخاتمة

لقد عاشَ الفِكْرِ العربيّ المبشِّر بالحداثة سنوات طويلة يقتات من الواقع العربيّ، ويستمدّ قيمته من هذا الواقع، ومن أميّته واستبداده[1]، ومن مفارقات قصّة هذا الفكر "التّنويريّ" أنّه كان يدعو إلى العِلْمِ والعَقْلِ والتّنويرِ والدّيمقراطيّة، ويتنفس من غياب كلّ ذلك في المجتمعات العربيّة.

حاولتُ قَدْرَ المستطاع أنْ أبيّنَ بصحيح النّقل من هذا الفِكْرِ أنّه لم يكنْ لا موضوعيًّا ولا عقلانيًّا ولا تنويريًّا، وأنّه كان يضع الغايةَ أمام عينه، ثمّ يهرول إليها غيرَ عابئٍ لا باتّساقٍ ولا بمنهجٍ ولا بإلزاماته، وأنّ تعويله في الإقناع كانَ على ضحالةِ بضاعة المتلقّي[2] وتهويل الاصطلاح، ودعم المتواطئ.

---

(1) بصدق نيّة أو بغيرها.

(2) وقد صدق، وإنْ قصدَ غير ذلك، الدّكتور عبد الله العرويّ في قوله في حوار مع مجلّة zamane(عدد 18 العام 2012): "في زمن الأميّة تكون الأسطورة ملكة".

أَلِفنا في عالمنا العربيّ أنْ يدغدغ السّياسيّ عواطفنا، وينفخ في غرورنا؛ ليجلسَ على كرسيٍّ يمنحه القدرة على سلبنا كلّ ذلك، وكذلك المفكّر الذي لا يحترم عقولنا؛ فينتقي ما شاءَ من هنا وهناك، ثمَّ يعجن "نظريَّة" في العقل، أو في النَّقل، أو في التَّغيير، فيصفِّق له رفاقه، ويلقي القارئ بدلو ثقتِه، وينتهي بماءٍ لا يشفي غليلًا؛ لأنَّه لم يكن غير سراب.

رأينا كيف يحكم هذا الفِكر على غيره بالتَّحرُّك داخل بنية أو سياج، بل كيف يبدأ كتابته بالتَّنظير والتَّدليل على خضوع كلِّ فكرٍ لذلك المصير، ثمَّ كيف ينسلّ في غفلةٍ من قرَّائه من ذلك السِّياج، وتلك البنية؛ ليرينا طريق الخلاص بموضوعيَّةٍ وعلميَّةٍ وحيادٍ وتجرُّد، ورأينا كيف يتوسَّل بالحجَّة ونقيضها حسب الحاجة والسِّياق، وكيف يلجأ للعقل لحثِّنا على الإبداع، ثمَّ يلجأ للقدريَّة لدفعنا للتَّقليد والاتِّباع واللحاق.

على مَن يريد الانعتاق من ربقة التَّخلُّف أنْ يتوسَّلَ علم السِّيميولوجيا وعلم الأنثروبولوجيا وعلم الأركيولوجيا وعلم تحليل الخطاب، وأنْ ينخرطَ في الفِكْرِ الكونيِّ والتَّنوير الإنسانيّ، فإنْ ذَهَبَ باحثًا عن كلِّ ذلك، ولم يجده عند مَن قيل إنَّهم أصحابه، فليتَّهم نفسه وإرادة التَّغيير فيه؛ لأنَّ تلك الأقانيم لا تُظهر نفسها إلَّا لمن اصطفتهم الحداثة دعاة لها.

لا نريد سخرية في القول أو النَّقد، ولكن ما يتوسَّل به هذا الخطاب من وسائل التَّرهيب الفكريّ يستدعي قليلًا منها لنسفِ هالات الهيبة الموهومة التي نُسجتْ حوله طيلة عقود.

أنْ تكونَ موضوعيًّا عند المفكِّرِ العربيِّ المبشِّر بالحداثة يعني أنْ تصدِّقَ ما يقوله وما ينزع إليه. وقد بيَّنت ذلك بشواهد لا تقبل التَّأويل أو الصَّرْفَ إلى قصدٍ آخر. والمفارقة مرَّة أخرى أنْ تكون الموضوعيَّة هي الذَّاتيَّة مادامت تلتقي حصرًا مع منزع هذا المفكِّر، ولا تنسحب على غيره المخالِف له حتَّى لو وصف فكره بها.

ليس هذا الكتاب على الحقيقة مقالة في فِكْرِ أهل الحداثةِ من العرب، ولكنَّه خطاب في الحذر. لن تستطيعَ حماية نفسك وعقلك بالثِّقَةِ في كلِّ مَن رقنَ حرفًا أو أشهر مصطلحًا، ولكن بتحصيل ما به تستطيع الدُّخولَ في حفلٍ تنكُّريٍّ ضخم اسمه الفِكْر العربيّ.

مَن يدَّعي الموضوعيَّة والعلميَّة والعقل في خطابه، عليه أنْ يغلقَ فمَه، ويشرع في إظهار كلِّ ذلك فيما يسطِّره إن استطاعَ إلى ذلك سبيلًا، ومَن يدَّعي أنَّ النَّاس سجناء بنيةٍ خبيثةٍ تجعلهم

يفكِّرون على نحوٍ بعينه؛ عليه أنْ يظهرَ لنا القيود التي كسرها ليتحرَّرَ منها، وكيف تمكَّن من ذلك.

لقد عرفَ هذا العالم العربيّ – على مدار عقودٍ – عددًا غير يسير من الأنبياء، كانت معجزتهم الوحيدة هي أنَّهم وجدوا مَن يصدِّقهم.

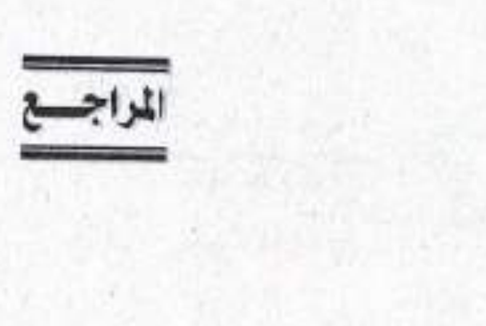
إنَّ ما يريد هذا الكتاب بيانه هو ألَّا أحد يستطيع أنْ يعطي قيمةَ اليقين لما يكتبه، ثُمَّ يجبر النَّاس على سلوك سبيله حتَّى لو أطلق عليها أوصاف العقلانيَّة والدِّيمقراطيَّة. إنَّ ما يريده الخطاب العربيّ المبشِّر بالحداثة هو أنْ نريدَ ما يريد، وأن نبرمجَ أنفسنا على خياراته. إنَّها وصاية تخفي نفسها خلف نقيضها. وقد علَّمنا الاستعمار والاستبداد السِّياسيّ أنَّ أصحاب الشِّعارات الورديَّة ليسوا بالضَّرورة من أهل الظَّاهر.

ولا أدَّعي بدوري أنَّ ما أقوله صادرٌ عن ذات متعالية ترى الأشياء كما هي خارج مألوف النَّاس وعاداتهم، كما لا أدَّعي أنَّ خطابي يصدر عن غير مسلَّمات ولا اقتضاءات. إنَّما لي اعتقادٌ راسخٌ في أنَّ العقلَ فاعلية لا تشتغل إلَّا على مادَّة سابقة عليه، تمامًا كالأرجل لا تمشي إلَّا على أرضٍ، فانظر حيث تضع عقلك؛ لأنَّ الطُّرقَ في عالم الفِكْرِ أكثر وعورةٍ من مثيلاتها على الأرض.

إنَّ المشكلةَ في الفِكْرِ العربيّ المبشِّر بالحداثة ليس اتِّباع فلسفةٍ بعينها دون أخرى، ولكن توظيف نُتَفٍ من تلك الفلسفات ومناهجها دون الوقوف عند ما تُلزِمُ به، ولا تبرير عدم الوقوف

هـذا، كـما في الاشـتغال بتزكيـةِ الخطـاب بأوصـاف الموضـوعيَّة، والنَّزاهة، والعقل بدل ترك تلك الشِّيَم الرَّفيعة والسِّمات السَّابقة تظهر في منطوق الخطاب، ومفهومه؛ لأنَّ ادِّعاء امتلاك الشَّيء ليس شرطًا كافيًا للتَّحقُّق به كما يعلم جميع العقلاء.

وملازمـة الخطـاب العـربيِّ المبـشِّر بالحداثـة لمفـردات عائمـة وفضفاضة، وبلا رصيدٍ مضمون في بنـك الـدِّلالات كالموضـوعيَّة والكونيَّة والحداثة والعقلانيَّة... سيرهنه لعودٍ أبـديٍّ يجعلـه يلـوك "الأفكار" نفسـها، ويُعيد إنتاجَ الحال الرَّاكدة نفسها في دنيـا الثَّقافةِ والسِّياسة والحياة. وسيظلُّ بتوسُّله لاستعاراته المكانيَّـة والزِّراعيَّة والبيولوجيَّة التي تكلَّست في ثناياه، يبحث عن مسـاحةٍ، حيـث لا مكان. وعن ثمرةٍ، حيث لا تربة. وعن ولادةٍ، حيث لا رحم.



المراجع

بالعربيّة

أبو زيد، نصر حامد: - مفهوم النّص. المركز الثّقافيّ العربي 1998.

- الإمـام الـشّافعيّ والأيـديولوجيا الوسـطيّة . مكتبـة مدبولي 2003.

- النّصّ والحقيقة والسُّلطة. المركز الثّقافيّ العربي 1995.

أركون، محمّد: - تحليل الخطاب الدّيني. دار الطّليعة. بيروت 2001.

- الفِكْـر الأصـوليّ واسـتحالة التّأصـيل. دار السّـاقي 1999.

بنعبد العالي، عبد السّلام: أسس الفِكْر الفلسفي المعـاصر: مجـاوزة الميتافيزيقا. دار توبقال 1991.

الجابري، محمّد عابـد: - إشـكاليّات الفِكْـر العـربي المعـاصِر. مؤسّـسة بنشرة للطّباعة والنّشر 1989.

- التّراث والحداثة. مركز دراسات الوحدة العربي 199.

- تكوين العقل العـربي: المركـز الثّقـافيّ العـربي. الطّبعـة الرّابعة 1991.

- الخطاب العربي المعاصِر. مركز دراسات الوحدة العربيّة 1994. (الطّبعة الخامسة).
- مدخل إلى القرآن الكريم ج 1. دار النّشر المغربيّة 2006.
- وجهة نظر. المركز الثّقافيّ العربي 1992.
حسين، طه: - في الشّعر الجاهليّ. مطبعة فاروق. الطّبعة الثّالثة 1933.
- قادة الفِكْر. الهلال 1920.
- مستقبل الثّقافة في مصر، دار المعارف، الطّبعة الثّانية. (صدر لأوّل مرّة عام 1936).
زكي نجيب محمود: - تجديد الفكر العربي. دار الشُّروق 1971.
- في مفترق الطُّرق. دار الشُّروق 1993.
- قصّة عقل. دار الشُّروق 1988.
سالم يفوت: حفريّات المعرفة العربيّة الإسلاميّة. دار الطّليعة 1990.
شالمرز، آلان: نظريّات العلم، ترجمة الحسين سحبان، وفؤاد صفا. دار توبقال 1991.
الشّيخ، محمّد: مسألة الحداثة في الفِكْرِ العربيِّ المعاصِرِ. الزّمن 2004.

طرابيشي، جورج: "نقد نقد العقل العربي: نظريَّة العقل". دار السَّاقي 1996.

عبد الرحمن، طه: - تجديد المنهج في تقويم التُّراث. المركز الثَّقافيّ العربي 1994.

- في أصول الحوار: المؤسَّسة العربيَّة للنَّشر والتَّوزيع 1987.

العروي، عبد الله: - العرب والفكر التَّاريخيّ. المركز الثَّقافيّ العربي 1974.

- الأيديولوجيا العربيَّة المعاصِرَة، دار الحقيقة - بيروت: 1970.

- مفهوم الحرِّيَّة. المركز الثَّقافيّ العربي 1993.

- مفهوم العقل. المركز الثَّقافيّ العربي 1996.

فؤاد زكريا: - التَّفكير العلميُّ. منشورات عالم المعرفة مارس 1978.

- الصَّحوة الإسلاميَّة في ميزان العقل. دار الفكر المعاصِر 1987.

فوكو، ميشيل: - أركيولوجيا المعرفة، ترجمة سالم يفوت. المركز الثَّقافيّ العربي 1986.

- جينالوجيا المعرفة، ت أحمد السَّطاتي وعبد السَّلام بنعبد العالي. دار توبقال 1988.

فيتجنشتين، لودفيغ: رسالة منطقيَّة فلسفيَّة، ترجمة عزمي إسلام. مكتبة الأنجلو المصريَّة 1968.

موسى، سلامة: - البلاغة العصريَّة والعربيَّة (1945). سلامة موسى للنَّشر والتَّوزيع 1964.

هويدي، فهمي: تزييف الوعي: دار الشُّروق 1987.

لاكوف، جورج ومارك جونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ت: عبد المجيد جحفة. دار توبقال 1996.

بالأعجمية

Armengaud ،Françoise: La pragmatique.PUF 1985.

Aubusson ،P.J and A.G. Harisson: Metaphor and Analogy in Science Education. Springer 2006.

Austin John Langshaw: How to do thing with words. Oxford University Press 1962 .

Berrendonner ،Alain: Eléments de pragmatique linguistique. Les éditions de minuit 1981.

Chandler ،Daniel : Semiotics: The Basics. Routledge 2002 ،2007.

Clark ،Peter and Bob Hale (Ed) : Reading Putnam. Basil Blackwell 1994.

Damasio ،Antonio: Descartes' Error: Emotion ،Reason ،and the human Brain . Avon Books 1994

Ducrot ،Oswald :- Dire et ne pas dire. Hermann 1991

- Le dire et le dit. Les éditions de minuit 1984.

Damsio ،Antonio R.: Descartes' Error: Emotion ،Reason ،and the Human Brain. Avon Books 1994.

Eco ،Umberto : Le signe. Labor 1980.

Feyerabend ،Paul : - Contre la méthode . Seuil 1979.

- Adieu la raison .Edition du seuil 1989.

Foucault ،Michel : - Les mots et les choses. 1966

- L'Archéologie du savoir. Gallimard 1969.

Frege، Gottlob : Ecrits logiques et philosophiques. Seuil 1971.

Gibbs Jr ،Raymond.W (Ed): The Cambridge Handbook of metaphor and thought: Ed by ،Jr : Cambridge University Press 2008.

Korzybski ،Alfred: Une carte n'est pas le territoire. L'eclat 1998.

Kuhn ،Thomas: - la structure des révolutions scientifiques. Champs 1983.

- The Structure of Scientific Revolutions. The university of Chicago press 1970.

- The essential tension. The university of Chicago press 1977.

Habermas ،Jürgen: - Connaissance et intérêt .Gallimard 1976.

- De l éthique de la discussion. Flammarion 1992.

Hennault ،Anne : Les enjeux de la sémiotique. Puf 1979.

Lakoff ،George and Mark Johnsen: Metaphors we live by : The university of Chicago press:1980.

Maingueneu ،Dominique: - Nouvelles tendances de l'analyse de discours. Hachette 1987.

-Initiation aux méthodes de l'analyse de discours.

Marconi ،Diego: La philosophie du langage au XXème siècle. L'éclat 1997.

Martinet ،André :Eléments de linguistique générale. Armand colin 1970.

Meyr ،Michel: -Logique langage et argumentation. Hachett 1982.

- Question de rhétorique .Librairie générale française 1993.

Mounin ،Georges: Clefs pour la linguistique. Seghers 1968 ،1971.

Nietzsche ،Friedrich: La généalogie de la moral. Gallimard 1971.

Perelman ‹Chaim. and Lucie Olbrechts-Tyteca: La nouvelle rhétorique. Éditions de l'Université de Bruxelles 1992.

- Traité de l'argumentation 1958.

Piaget ‹Jean: La psychologie de l'intelligence .Armand Colin 1967.

Popper ‹Karl: The Logic of Scientific Discovery (1959). Routledge Classics 2002.

Putnam ‹Hilary: Reason truth and hisory : Cumbridge university press 1981.

Quine ‹Willard Van Orman: - The Emergence of Logical Empiricism 1996 publ. Garland Publishing Inc.

- From a Logical Point of View. Harvard University Press 1953 second revised edition 1961.

- Le mot et la chose 1961.Flammarion.1971.

- Word and Object. MIT Press 1960 ‹2013.

Rorty ‹Richard: Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton University Press.

Schmitz ‹François: Wittgenstein. Les belles lettres 1999.

Searl ‹Jean: - Expression and meaning. Cambridge university press 1979.

- The Construction of social reality. Free Press 1995.

Reboul ‹Anne et J.Moeschler: La pragmatique aujourd'hui:Seuil 1998.

Toulmin،Stephen: The uses of argument. Cambridge university press. Éditions de l'Université de Bruxelles 1958.

Weiner ،Richard M: Analogies in physics and: A Scientific Autobiography:. World Scientific 2008.

Whorf ،Benjamin Lee : - Linguistique et anthropologie 1956. Denoël 1969.

- Language ،Thought and Reality. MIT 1956.

Wittgenstein، Ludwig: - Tractatus logico-philosophicus

- Philosophical Investigations

- Leçons et conversations. Gallimad 1971. Edition 1992.

الدّوريّات

مجلّة "منتدى الحوار": أغسطس 2005.

مجلّة منتدى الحوار الاستراتيجيّة.

جريدة الاتّحاد الإماراتيّة: العدد 10348 بتاريخ 11/ 3/ 2003.

جريدة الشّرق الأوسط 2004 العدد 9167.

مجلّة "آفاق" العدد 3-4، 1992.

مجلّة بيت الحكمة ع 1، السّنة الأولى أبريل، 1986.

مجلّة "فكر ونقد"، ع1، سبتمبر 1997.

الملحق الثّقافي لجريدة الاتّحاد الاشتراكي. الجمعة 27 يناير 2006.

Le Monde de l'éducation n° 290. Mars 2001.

Daedalus ،Fall 1993 ،pp. 55-84.

الخطاب العربي والحداثة

" لقد عرفَ هذا العالم العربيّ - على مدار عقود - عددًا غير يسير من الأنبياء، كانت معجزتهم الوحيدة هي أنّهم وجدوا مَن يصدّقهم.

ألِفنا في عالمنا العربيّ أنْ يدغدغ السّياسيّ عواطفنا، وينفخ في غرورنا؛ ليجلس على كرسيّ يمنحه القدرة على سلبنا كلّ ذلك، وكذلك المفكّر الذي لا يحترم عقولنا؛ فينتقي ما شاءَ من هنا وهناك، ثمّ يعجن "نظريّة XE "نظرية" " في العقل، XE "العقل" أو في النّقل، أو في التّغيير، فيصفّق له رفاقه، ويلقي القارئ بدلو ثقته، وينتهي بماء لا يشفي غليلًا؛ لأنّه لم يكن غير سراب.

إنّ ما يريد هذا الكتاب بيانه هو ألّا أحد يستطيع أنْ يعطي قيمةَ اليقين لما يكتبه، ثُمّ يجبر النّاس على سلوك سبيله حتّى لو أطلق عليها أوصاف العقلانيّة والدّيمقراطيّة. إنّ ما يريده الخطاب العربيّ المبشّر بالحداثة هو أنْ نريدَ ما يريد، وأن نبرمجَ أنفسنا على خياراته. إنّها وصاية تخفي نفسها خلف نقيضها. وقد علّمنا الاستعمار والاستبداد السّياسيّ أنّ أصحاب الشّعارات الورديّة ليسوا بالضّرورة من أهل الظّاهر. "





